Princípios da Filosofia do Direito

G. W. F. Hegel

Martins Fontes

Princípios da Filosofia do Direito saiu em Berlim em 1918. Trata-se do desenvolvimento de uma seção da Enciclopédia das ciências filosóficas publicada no ano anterior e onde Hegel expõe de maneira dogmática esse pensamento, agora já tendo atingido sua forma definitiva. O que Hegel chama de Direito não é o direito abstrato, que nos vem dos romanos, nem o direito natural. "É a existência da vontade livre"; é a "liberdade consciente de si", o direito da pessoa, por exemplo, é apenas um momento no devir desta liberdade. No sentido hegeliano, podemos ainda situar o direito na história do espírito.

CAPA

Projeto gráfico Katia Harumi Terasaka

PRINCÍPIOS DA FILOSOFIA DO DIREITO

PRINCÍPIOS DA FILOSOFIA DO DIREITO

Hegel

Tradução
ORLANDO VITORINO

Martins Fontes
São Paulo 1997

Esta obra foi publicada originalmente em alemão com o título
GRUNDLINIEN DER PHILOSOPHIE DER RECHTS

1ª edição
junho de 1997

Tradução
ORLANDO VITORINO a partir das versões
francesa de André Kaan e italiana de Giuseppe Maggiore

Preparação da edição brasileira
Maurício Balthazar Leal
Revisão gráfica
Andréa Stahel M. da Silva
Célia Regina Camargo
Produção gráfica
Geraldo Alves
Paginação/Fotolitos
Studio 3 Desenvolvimento Editorial
Capa
Katia Harumi Terasaka

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831.
Princípios da filosofia do direito / G.W.F. Hegel ; tradução Orlando Vitorino. – São Paulo : Martins Fontes, 1997. (Clássicos)

Título original: Grundlinien der Philosophie der Rechts.
ISBN 85-336-0630-3

1. Direito – Filosofia I. Título. II. Série.

97-2041 CDU-340.12

Índices para catálogo sistemático:
1. Filosofia do direito 340.12

Rua Conselheiro Ramalho, 330/340
01325-000 São Paulo SP Brasil
Tel. (011) 239-3677 Fax (011) 605-6867
e-mail: info@martinsfontes.com
http://www.martinsfontes.com

Índice

Segunda Parte
A MORALIDADE SUBJETIVA

Terceira Parte
A MORALIDADE OBJETIVA

Prefácio do Tradutor à 1ª Edição

Da filosofia do direito hegeliana que se expõe neste livro se pode começar por dizer que é reconhecida como a chave das perturbadas formas e especulações do pensamento jurídico contemporâneo. Mas se pode, ao mesmo tempo, acrescentar que é aquela filosofia que não obteve ainda nem a interpretação, nem a exegese, nem a hermenêutica que fariam o trânsito dela para a cultura, para a política e, até, para o mesmo direito que é seu conteúdo e objeto. Reveladora das mais sugestivas e luminosas vias, dela se pode, finalmente, asseverar que permanece impenetrável no segredo da sua totalidade. Quem, com o simples desejo de informação ou o mais profundo intento de compreender, percorrer a bibliografia cultural que esta obra de Hegel tem suscitado, quer nos capítulos que lhe dedicam as histórias e os panoramas do pensamento jurídico, quer nos raros escritos que diretamente dela se ocupam, poderá verificar o caráter muito parcial e, portanto, sectário de tais considerações, a oposição e contradição que uns perante os outros esses escritos apresentam na compreensão dos mesmos princípios e da relação deles com as respectivas doutrinas.

Quase só em nossos dias este livro de Hegel foi séria e conseqüentemente reconhecido como obra decisiva na evolução da filosofia do direito, apesar do profundo sulco que aparentemente terá deixado em todo o século XIX. Livro de múltiplas leituras, começou por ser visto pelo liberalismo novecentista apenas no que dele pode revelar a leitura mais superficial: uma filosofia do direito especialmente elaborada para a monarquia prussiana, o que decerto não deixava de se justificar pelo caráter monarquista que Hegel atribui ao Estado, pela determinação do último elemento da história universal do império germânico, pela crítica, aliás sempre compreensiva, que contém àqueles pensadores que se encontram na ordem do liberalismo político e estadual, como Kant, Rousseau e Montesquieu. Tal apreciação, ao lado da preponderância do positivismo nos domínios mais estritamente jurídicos, explica que o livro de Hegel tenha sido primeiro repudiado, depois esquecido e por fim ignorado.

Mas simultaneamente a esta apreciação liberalista, a filiação que o marxismo proclamava no hegelianismo mais deixou suspeitar do que considerar e desenvolver a importância que estes Princípios da filosofia do direito teriam para um pensamento político que, desde meados do século passado, não tem feito senão expandir-se.

A filiação do marxismo em Hegel é, declaradamente, uma relação quanto ao método dialético ou, para evitar mal-entendidos, quanto ao caráter dialético da realidade e do pensamento[1]. Também na filosofia do direito se encontra, sem dúvida, a mesma estrutura dialética que, no entanto, é noutras obras que está mais diretamente exposta e, até, mais adequadamente ligada a uma relação (não só formal mas substancial) com o marxismo, como

acontece, por exemplo, na impressionante especulação sobre a dialética do senhor e do servo. A filosofia do direito terá contribuído, para este pensamento sobremaneira pragmático, mais através da refutação do intelectualismo abstrato dominante nas instituições e no pensamento liberal ou burguês, do que, nem sequer parcialmente, através da sua estrutura e finalidades próprias. Para aquele grupo berlinense de "jovens hegelianos", não era decerto na filosofia do direito que residia o mais importante pensamento de Hegel. Se nem em Marx, nem em Feuerbach está presente este livro, também do anarquismo (ou, como se queira, do existencialismo) de Max Stirner estes Princípios estão ausentes: a angústia de Stirner afigura-se-nos ter o ponto de partida hegeliano naquilo que da Fenomenologia do espírito e da Enciclopédia os Princípios da filosofia do direito recebem como já tratado: o conceito ou a idéia do Espírito em sua realidade universal .

Na reação que, durante o último período do século, se manifestou contra o positivismo jurídico, nada representou a filosofia de Hegel. Os pensadores que, como Stammler ou Cohen, se recusaram ao positivismo fundamentaram-se em Kant, não em Hegel. Regressando a Kant, já se observou que os novos pensadores também teriam regressado a Hegel. A verdade, porém, é que só tardiamente isso aconteceu. Podendo datar-se o neokantismo de 1860, ainda em 1920, quando pela primeira vez aparece na Alemanha um pensador como Kohler, que se declara hegeliano[2], dele foi possível afirmar o seguinte: "Na época em que apareceu a Filosofia do Direito de Kohler, a filosofia de Hegel era quase desconhecida até dos próprios filósofos alemães."[3] O mesmo

neokantismo começou por só atender à Crítica da razão pura, *assim cindindo a obra e o pensamento de Kant. Mais estranho isso se afigura quando aplicado à filosofia do direito que pertence aos domínios kantianos da Razão Prática. Sem considerar o que há de contraditório nesta separação (embora logo Stammler tenha distinguido a autonomia da ciência jurídica e a autonomia das ciências naturais, a ambos sujeitas ao mesmo genérico conhecimento categorial), tentou-se elaborar a Filosofia do Direito sobre os mesmos processos de conhecimento que na* Crítica da razão pura *se limitam à natureza: como no sujeito de conhecimento residem, antes da apreensão do objeto, as formas, intuições, categorias e sínteses* a priori *que o hão de tornar cognoscível, assim se admitiu que o mesmo processo se podia estabelecer para o conhecimento do Direito.*

Como se viria a verificar, se há nesta concepção algo de decisivo para que o Direito seja possível como Filosofia do Direito, isto é, para que o Direito se afirme como sujeito ou capacidade formal de pensamento, não poderia ela ter lugar dentro de uma filosofia que se apresente como kantiana. Aceitando, como não podia deixar de o fazer, a distinção entre os domínios da Razão Pura, a que pertencem as questões sobre a possibilidade do conhecimento, e os domínios da Razão Prática, a que pertencem as determinações reais da vontade, foi em vão que os neokantianos a procuraram sujeitar aos mesmos processos de conhecimento através da definição daquilo a que se chamava ciências da natureza e daquilo que se pôde designar por ciências do espírito. Aqui, porém, já é a filosofia hegeliana que começa a reaparecer[4].

O neokantismo jurídico não podia, pois, ter resistido a esta crítica e ao que por ela se representava de perdu-

ração, no pensamento do direito, do positivismo de que os neokantianos pretendiam libertar o direito. Com efeito, tratar o que era objeto resultante do pensamento especulativo, ou da criação do homem como espírito, segundo o mesmo processo de conhecimento adequado aos objetos naturais, ou extrínseca e imediatamente dados na sensibilidade, equivalia a remeter para o plano do simples evento, do simples fato positivo, da imediateidade, o que, em princípio, aí se reconhecia que não estava.

A distinção entre mundo da natureza e mundo da cultura, ou entre ciências da natureza e ciências do espírito, era assim uma distinção que, logo ao pensar-se, se diluía. Alguma coisa ou algum abismo tinha, todavia, de separar o real da natureza e o real do espírito, e a questão que então surge é a realidade ou ontologia do mundo do espírito, ou do conceito, ou da idéia. É assim que, uma vez situado o pensamento filosófico perante a realidade da idéia, o regresso a Kant promove o regresso a Hegel.

Neste crucial momento da evolução do pensamento jurídico, a interpretação dos Princípios da filosofia do direito *aparece, pois, como aquilo de que tudo depende.*

Deve ser reconhecido que se verifica, sempre que um pensador aborda o hegelianismo ou se atreve a alguma interpretação pessoal, uma inibitória atitude de temor e respeito pela vastidão e profundidade da obra do grande filósofo. Não foi esta, no entanto, a atitude daquelas reações ou epigonias que o hegelianismo imediatamente promoveu: o existencialismo de Kierkegaard, o socialismo de Feuerbach, Marx e Stirner, bem como a chamada "direita hegeliana" com Michelet, Rosenkranz e Vera, uns e outros se propondo prosseguir, refutar ou superar Hegel, com resultados que não resistiram, na adequação

a esse proposto fim, às primeiras críticas. Não sabemos até que ponto tais críticas terão contribuído para a timorata e inibitória atitude que o hegelianismo passou a provocar. Entretanto, outros motivos vieram pesar sobre aquela inibição.

Na Alemanha, a exigência de um regresso a Hegel foi brevemente seguida – tão brevemente que ele ainda não obtivera os primeiros frutos – pelo despertar do nacional-socialismo que, com o seu absorvente caráter doutrinário, logo englobou as primeiras afirmações do pensamento jurídico neo-hegeliano. Alguns aspectos dos Princípios da filosofia do direito, quase os mesmos da superficial interpretação liberalista a que aludimos, justificariam tal absorção, mas, como em geral acontece com as doutrinas jurídicas e políticas abonadas em Hegel, passaram-se em silêncio aqueles outros aspectos que contradiriam tal absorção como, por exemplo, a refutação hegeliana de tudo o que fosse distinções raciais dentro do Estado ou, em geral, a salvaguarda do individualismo.

Esta absorção política do hegelianismo não só o tornou suspeito e proibido – mais do que o permite a seriedade do pensamento – aos pensadores de outros países, como impediu uma interpretação de tipo individualista, no sentido a que teria pertencido aquela, a que aludimos, de Joseph Kohler. Se não pudemos ler o livro deste escritor, as várias referências com que deparamos suscitam-nos no entanto uma fundada curiosidade por essa interpretação que será, na espontaneidade inicial do regresso da cultura alemã a Hegel, a primeira feita de um ponto de vista que não sabemos ter sido mais adotado ou desenvolvido e que nos parece sobremaneira justi-

ficado. Com efeito, não só a primeira parte dos Princípios da filosofia do direito, aquela que Hegel designou por Direito Abstrato, é a que se ocupa do direito do indivíduo, como ainda o próprio Hegel observa que todo o livro deve ser lido e compreendido tendo sempre presente, como ele o teve na sua elaboração, esse mesmo Direito Abstrato.

Todavia, enquanto o pensamento alemão se dispersava na multiplicidade de escolas neokantianas, na generalidade dos países o sentido do pensamento especulativo subsumia-se no predomínio do positivismo provocando, até nos melhores espíritos, uma incompreensão da filosofia que era especialmente representada pelo paradoxal prestígio e ignorância que envolviam a obra de Hegel. "Nas revoluções do século XIX e em especial na de 1848" – diz-nos Benedetto Croce – "todas as facções participaram variamente da escola hegeliana"[5] mas, por outro lado, Hegel nem sequer era lido "e a sua pátria alemã, tão esquecida do grande filho, nem mesmo tornou a imprimir-lhe as obras e profere freqüentemente juízos acerca dele que nos espantam, a nós que estamos nos limites extremos da Itália, a nós que não chegamos a esquecê-lo de todo e em certa medida o havemos feito nosso, unindo-o ao nolano Bruno e ao partenopeu Vico"[6].

Quando, em 1932, se comemorou o centenário de Hegel, não foi sem espanto que, refletindo, os pensadores alemães verificaram como o grande filósofo estava esquecido entre eles. Ao lado deste esquecimento, como vimos já em 1906 denunciado por Croce, podia o pensador italiano assinalar a perduração do hegelianismo não só na Itália mas sobretudo na Inglaterra. Sobretudo na Inglaterra, dizia ele, por motivos que revelam a sua admira-

ção pelo livro de Stirling, O segredo de Hegel, *mas também porque não contava ainda com a sua mesma obra nem com a cultura hegelianista que a Escola de Nápoles ia desenvolver na península. Várias razões poderão explicar o êxito do hegelianismo na Itália; duas delas apresentam significativa importância:*

Ao contrário do que aconteceu na Alemanha e, depois, na França, o hegelianismo não foi, na Itália, resultado da reação contra o positivismo. Antes a introdução do hegelianismo coincide com a introdução do positivismo. Com efeito, ao mesmo tempo que Roberto Ardigó difundia na Itália o positivismo, fundava Bertrando Spaventa a escola neo-hegeliana de Nápoles, de onde haviam de sair pensadores como o mesmo Croce, Gentile, Maggiore e Ugo Spirito. Esta independência de qualquer finalidade, esta autonomia perante os imediatos interesses da cultura, deu aos estudiosos de Hegel aquela liberdade, aquele desinteresse que, segundo o próprio Hegel, é condição de todo o pensamento especulativo.

Outra razão radica-se nas características da cultura italiana, naquelas que podem ver-se representadas no pensamento, a muitos títulos precursor do de Hegel (na concepção da história, na determinação do espírito do povo, por exemplo) de João Batista Vico. Foi significativamente um hegeliano, esse mesmo Croce, que, por assim dizer, arrancou do olvido a obra de Vico e quem, ao mesmo tempo que desenvolvia o neo-hegelianismo italiano, a fazia reconhecer como obra essencial da cultura européia. Dir-se-á, talvez, que ao olvido de uma obra assim precursora não poderia corresponder a predisposição dos espíritos para a compreensão do que lhe é afim; mas o que, por outro lado, se tem de reconhecer é que quanto

alguma vez foi pensado e expresso na cultura de um povo, se nessa expressão porventura se olvidou, não deixará de permanecer através de uma espécie de sabedoria infusa.

Entretanto, também no hegelianismo italiano estes Princípios da filosofia do direito *foram unilateralmente considerados e interpretados, segundo uma aceitação parcelar não só da doutrina mas ainda do valor jurídico e até filosófico deste livro. É assim que Giuseppe Maggiore pôde pôr de lado toda a primeira e segunda partes – O Direito Abstrato e a Moralidade Subjetiva –: "Um dos obstáculos mais difíceis da filosofia jurídica hegeliana é, sem dúvida, a infelicíssima especulação sobre o direito abstrato. Este direito, como anterior ao Estado e até a Sociedade Civil, não pode ser outro senão o antigo Direito Natural." E, mais adiante, o jurista italiano acentua: "Só há um direito concreto: o que se realiza no Estado. Qualquer outro direito – extra-estadual ou pré-estadual – é portanto abstrato, é um não-ser. Dialetizar um direito privado (direito da pessoa, da coisa ou contratual), abstrato, ao mesmo tempo que um direito público concreto é absurdo."*[7]

O livro que apresentamos agora aos leitores de língua portuguesa será, talvez, o mais difícil dos livros de Hegel; é, decerto, um livro de penosa leitura e de muito complexo entendimento. Pode o leitor ter apreendido, por quanto dissemos, como o pensamento filosófico, político e jurídico contido nestes Princípios da filosofia do direito, *além de se haver imposto como aquele que todas as doutrinações se obrigam a ter considerado, se apresenta também como origem e fundamento das mais diversas e até contrapolares doutrinas do nosso tempo e, ainda, da*

mesma evolução, transformação ou atualização delas. Não pode deixar de suscitar um impressionante espanto que a este mesmo livro e uno pensamento de um filósofo possam ir buscar seus princípios movimentos tão diferentes como o individualismo e o fascismo, o corporativismo e o estatismo, o marxismo e o monarquismo.

Se algum conselho não for despretensioso darmos aos leitores, será o de não utilizarem este livro como um tratado de consulta nem de o quererem entender a partir daqueles pontos que lhes sejam mais afins, mas que, antes, penosamente (e com a deslumbrante elucidação de todo o pensar) o procurem compreender desde o seu início até o seu termo, caso se possa falar, quanto a um livro de Hegel, em algo de terminal.

Em matérias como esta de Filosofia do Direito – e no que ela envolve de pensamento político, de fundamento ético, de pragmatismo convivente – a nossa cultura tem andado entregue a uma ingênua ignorância e seu conseqüente, perturbante desamparo logo que, pela dinâmica da razão, pela deslocação dos interesses, pela apreensão e pelas apreensões quanto ao destino nacional, se têm de abandonar aquelas instituições e regimes ou aquelas doutrinas extrínsecas que conosco perderam relações ou se esvaziaram de conteúdo. Oscilamos, por isso, nos vendavais da opinião, entre a geral irreflexão de um anarquismo informe e os particulares interesses de um estatismo formal. Um e outro extremo têm, decerto, a sua verdade, mas não a têm separada e absoluta. Indivíduo e Estado são o princípio e o fim deste livro, na sua união está a totalidade desta Filosofia do Direito.

ORLANDO VITORINO

Prefácio

O primeiro motivo que me levou a publicar este esboço foi a necessidade de oferecer aos meus ouvintes um fio condutor para as lições que oficialmente ministro sobre a Filosofia do Direito. Este manual é o desenvolvimento mais completo e mais sistemático das idéias fundamentais sobre o mesmo assunto expostas na *Enciclopédia das ciências filosóficas* que dediquei também ao ensino (Heidelberg, 1817).

Um segundo motivo explica que este esboço apareça impresso e, assim, atinja também o grande público: o desejo de que as notas, que primitivamente não deviam passar de breves alusões a concepções mais próximas ou mais divergentes, a conseqüências longínquas, etc., e ulteriormente seriam explicadas nas lições, nesta redação se tenham desenvolvido umas vezes para esclarecer o conteúdo mais abstrato do texto, outras para tornarem mais explícita a referência a idéias atualmente correntes.

Disso nasceu uma série de observações mais extensas do que as habitualmente abrangidas nos limites e no estilo de um resumo. No seu sentido próprio, um resumo tem por objeto uma ciência que se dá por acabada, e a sua singularidade reside essencialmente, a não ser algu-

ma breve indicação suplementar aqui e ali, na composição e ordem dos momentos essenciais de um conteúdo dado, há muito admitido, conhecido e apresentado segundo regras e processos definitivos. Ora, de um esboço filosófico não se pode esperar esse caráter de definitivo, que mais não seja porque a filosofia, como obra, pode imaginar-se um manto de Penélope que à noite se desfia e todos os dias recomeça desde o princípio.

O que, desde logo, diferencia este ensaio de um resumo é o método que o dirige. Supomos, porém, admitido que a maneira como a filosofia passa de uma matéria para outra ou fornece uma demonstração científica, que o que é conhecimento especulativo em geral se distingue de qualquer outro modo de conhecimento. Só reconhecendo a necessidade deste caráter singular se poderá arrancar a filosofia à vergonhosa decadência em que a vemos nos nossos dias. É certo ter-se já reconhecido, ou, antes, ter-se sentido em vez de reconhecer-se, que as regras da antiga lógica, da definição, da classificação e do raciocínio que contêm as regras da intelecção não convêm à ciência especulativa. Rejeitaram-se essas regras, é certo, mas como se fossem simples cadeias, para se passar a dissertar arbitrariamente, de acordo com o sentimento e a imaginação e ao sabor das intuições. Como, por isso, não se pôde ir além da reflexão e das relações intelectuais, obedece-se inconscientemente aos desdenhados processos habituais de dedução e raciocínio. Na minha *Ciência lógica* desenvolvi completamente a natureza do saber especulativo. Neste presente ensaio, apenas acrescento, num ou noutro ponto, alguns esclarecimentos sobre a marcha das idéias e o método. E, como a matéria é tão concreta e contém tanta diversidade, não

cuidei de sublinhar em todos os pormenores a continuidade lógica. Poderia isso ser considerado como supérfluo pois, por um lado, supõe-se conhecido o método científico e, por outro lado, será por si mesmo evidente que tanto o conjunto como o desenvolvimento das partes se fundam no espírito lógico. Queria eu, todavia, que se considerasse e julgasse este tratado tendo em especial atenção esse aspecto, pois aquilo de que se trata é a ciência e na ciência o conteúdo encontra-se essencialmente ligado à forma.

Aqueles que parecem mais preocupados com o que há de mais profundo, esses poderão decerto dizer que a forma é algo de exterior e alheio à natureza da coisa, e esta é tudo o que importa; poderão dizer que a missão do escritor, e sobretudo do filósofo, é descobrir verdades, afirmar verdades, divulgar verdades e conceitos válidos. Mas, se depois de os ouvir, formos verificar como na realidade cumprem essa missão, o que encontraremos será sempre o mesmo velho palavreado, cozido e recozido. Terá esta ocupação o mérito de formar e despertar sentimentos, mas antes deverá considerar-se como uma agitação supérflua. "Têm eles Moisés e os profetas; ouçam-nos" (Lc 16, 29). O que sobretudo nos espanta é o tom e a pretensão que assim se manifestam, como se o que sempre tivesse faltado no mundo fossem esses zelosos propagadores de verdades, como se a velha sopa recozida trouxesse novas e inauditas verdades, como se fosse sempre "precisamente agora" a ocasião de as ouvir. Por outro lado, verifica-se que um lote de tais verdades propostas aqui é submergido e abafado por outras verdades da mesma espécie divulgadas ali. Como é que se pode distinguir dessas considerações informes

e infundadas o que nesse turbilhão de verdades não é velho nem novo, mas permanente? Como isso se pode distinguir e assegurar, senão pela ciência?

Aliás, no direito, na moralidade e no Estado, a verdade é tão antiga como o seu aparecimento e reconhecimento nas leis, na moral pública e na religião. Uma vez que o espírito que pensa não se limita a possuí-la nessas formas, imediatas, só pode ter para com ela a atitude de a conceber e de encontrar uma forma racional para um conteúdo que já o é em si. Em conseqüência, este conteúdo ficará justificado para o pensamento livre que, em vez de se encerrar no que é dado – esteja este dado apoiado na autoridade positiva do Estado ou no acordo entre os homens ou na autoridade do íntimo sentimento e do testemunho imediato da aprovação do espírito –, só a si mesmo toma como princípio e por isso tem de estar intimamente unido à verdade.

A atitude do sentimento ingênuo é simplesmente a de se limitar à verdade publicamente reconhecida, com uma confiante convicção, e de, sobre esta firme base, estabelecer a sua conduta e a sua posição na vida. A esta atitude simples desde logo se opõe a dificuldade que resulta da infinita diversidade de opiniões, que não permite distinguir e determinar o que nelas poderá haver de universalmente válido; facilmente se pode, no entanto, imaginar que esta dificuldade, verdadeira e seriamente, provém da natureza das coisas. Mas, na realidade, aqueles que julgam tirar partido desta dificuldade ficam na situação de não ver a floresta por causa das árvores: estão em face de um obstáculo e de uma dificuldade que eles mesmos ergueram. Mais ainda: tal obstáculo é a prova de que o que pretendem não é o que é reconhe-

cido e válido universalmente, não é a substância do direito e da moralidade objetiva. Pois se disso verdadeiramente se tratasse, e não da vaidade e da individualidade da sua opinião e do seu ser, não se afastariam do direito substancial, das regras da moralidade objetiva e do Estado, e a elas conformariam suas vidas. Mas o homem pensa e é no pensamento que procura a sua liberdade e o princípio da sua moralidade. Este direito, por mais nobre e divino que seja, logo se transforma em injustiça se o pensamento só a si mesmo reconhece e apenas se sente livre quando se afasta dos valores universalmente reconhecidos, imaginando descobrir algo que lhe seja próprio.

Dir-se-ia que, atualmente, é nas questões que se referem ao Estado que se encontra a mais forte raiz daquelas representações segundo as quais a prova de que um pensamento é livre seria o inconformismo e até a hostilidade contra os valores publicamente reconhecidos e, por conseguinte, uma filosofia do Estado deveria ser especialmente formulada para inventar e expor mais uma teoria mas, bem entendido, uma teoria nova e particular. Quando se considera tal concepção, bem como os processos que dela resultam, chega a parecer-nos que nunca houve ainda sobre a Terra, como ainda não haverá hoje, nenhum Estado nem nenhuma Constituição Política. Seria a partir de "agora" (e este "agora" renova-se sempre indefinidamente) preciso recomeçar tudo desde o princípio, pois o mundo moral teria esperado até o momento presente que fosse profundamente pensado e se lhe desse uma base. Quanto à natureza, concede-se que a filosofia deve conhecê-la tal como ela é, que, se em algum lugar se oculta a pedra filosofal, sem-

pre será na natureza que se encontra, que ela contém em si a sua razão, razão que a natureza deve conceber, não nas formas contingentes que à superfície se mostram, mas na sua harmonia eterna; é a sua lei imanente e a sua essência que a ciência deverá investigar. Pelo contrário, o mundo moral, o Estado, a razão tal como existe no plano da consciência de si nada ganhariam em ser realmente aquilo onde a razão se ergue ao poder e à força, se afirma imanente a essas instituições. O universo espiritual deveria ser abandonado à contingência e à arbitrariedade, ser abandonado de Deus, embora, segundo este ateísmo do mundo moral, a verdade se encontre fora deste mundo, de onde resulta que também a razão se encontra fora dele e que, portanto, a verdade tem ùma existência problemática. Daí provém o direito e também o dever de cada pensamento levantar o seu vôo, mas não para procurar a pedra filosofal, pois na filosofia do nosso tempo a investigação é dispensável e todos têm a certeza de sem esforço poderem dispor daquela pedra. Acontece, então, que aqueles que vivem na realidade efetiva do Estado e nisso encontram a satisfação do seu saber e da sua vontade (e esses são muitos mais do que os que disso têm consciência pois, no fundo, todos aí vivem) ou, pelo menos, aqueles que conscientemente encontram a sua satisfação no Estado, desdenham de tanta presunção e segurança, tomam-nas como uma brincadeira sem sentido, mais ou menos séria, mais ou menos perigosa. Esta inquieta agitação da reflexão e da vaidade, o acolhimento e o favor de que goza seriam coisa sem importância que se manifestaria no seu ambiente e à sua maneira, se, por causa dela, a filosofia não se expusesse ao desprezo e ao descrédito. A forma mais

grave de tal desprezo consiste, como se disse, em cada um estar convencido de saber, de uma vez por todas, algo sobre a filosofia em geral e estar em condições de a discutir. Nenhuma arte, nenhuma ciência está exposta a tão fundo grau de desprezo como quando qualquer um pode julgar dominá-la.

Efetivamente, quando vemos o que, sobre o Estado, a filosofia contemporânea produziu com toda sua pretensão, temos de admitir que quem tiver a fantasia de se meter nesses assuntos com boas razões se pode persuadir de que facilmente tira de si mesmo qualquer coisa de semelhante, e assim concluir que está na posse da filosofia. Aliás, essa chamada filosofia expressamente declarou que a verdade não pode ser conhecida, ou é o que cada um ergue de dentro de si, do seu sentimento e do seu entusiasmo sobre os objetos morais, particularmente sobre o Estado, o Governo, a Constituição.

O que não se disse a este respeito, sobretudo no gosto da juventude e que a juventude escuta de bom grado! A frase da Escritura: "Ele dá aos eleitos durante o sono" foi aplicada à ciência e não houve sonhador que não se contasse entre os eleitos. Os conceitos que assim recebem enquanto dormem deveriam, pois, construir a verdade. Um corifeu desta vil doutrina, que dá a si mesmo o nome de filósofo, um tal Fries, não se envergonhou de, numa solenidade pública que ficou célebre, fazer um discurso sobre o projeto do Estado e da Constituição, em que propunha esta idéia: "No povo onde reina um verdadeiro espírito comum, as funções de interesse público devem possuir uma vida que lhes vem de baixo, do povo. A tudo o que for obra de cultura popular e de serviço do povo se devem consagrar as sociedades, indisso-

luvelmente unidas pelos sagrados laços da amizade", e assim sucessivamente.

Esta sensaboria consiste essencialmente em fundamentar a ciência não no desenvolvimento dos pensamentos e dos conceitos, mas no sentimento imediato e na imaginação contingente, e em dissolver no fervilhar do coração, da amizade e do entusiasmo a rica articulação íntima do mundo moral que é o Estado, a sua racional arquitetura, que, pela nítida distinção do que é a vida pública e sua respectiva legitimidade, pelo rigor do cálculo que segura cada pilar, cada arco, cada contraforte, constrói a força do todo, a harmonia dos seus membros. Como Epicuro faz com o mundo em geral, esta concepção abandona, ou, antes, deveria abandonar, o mundo moral à contingência subjetiva da opinião e da arbitrariedade.

Este remédio caseiro, que consiste em tornar dependente do sentimento o trabalho muitas vezes milenar do pensamento e do intelecto, talvez sirva para dispensar todo o esforço de cognição e inteligência racional dirigidos pelos conceitos do pensamento. Em Goethe (uma boa autoridade), Mefistófeles diz o que já citei noutro livro: "Se desdenhares da inteligência e da ciência, que são os dons mais altos da humanidade, entregas-te ao diabo e estás perdido."

Àquela concepção só faltava vestir também as roupagens da piedade. E que processos procuraram para se autorizar? Na santidade divina e na Bíblia julgaram encontrar a mais alta justificação para desprezar a ordem moral e a objetividade das leis. É que é, sem dúvida, a piedade que relaciona a verdade, que no mundo se explicita num domínio organizado, com a intuição mais

simples do sentimento. Mas, se ela for de uma pura espécie, abandona a forma própria a esta região e logo sai do domínio interior para entrar na luz da renúncia, onde a riqueza da Idéia se revela. O que conserva da prática do serviço divino é o respeito por uma verdade e uma lei existentes em si e para si e elevadas acima da forma subjetiva do sentimento.

Podemos também aqui observar a forma particular de má consciência que se manifesta na eloqüência com que aquela vulgaridade se enfatua. Em primeiro lugar, onde é menos espiritual é que fala mais do espírito; onde a sua linguagem é mais morta e coriácea é onde mais pronuncia as palavras "vida" e "vivificar"; onde manifesta mais amor-próprio e orgulhosa vaidade é onde tem sempre na boca a palavra "povo".

Mas o mais característico sinal que traz na fronte é o ódio à lei. O direito, a moralidade e a realidade jurídica e moral concebem-se através de pensamentos, adquirem a forma racional, isto é: universal e determinada, por meio de pensamento. É isso o que constitui a lei, e esta sentimentalidade que se arroga o arbitrário, que faz consistir o direito na convicção subjetiva, tem bons motivos para considerar a lei como o seu pior inimigo. A forma que o direito assume no dever e na lei aparece-lhe como letra morta e fria, como uma prisão. Nela não se pode reconhecer, nela não se pode encontrar a sua liberdade, pois a lei é a razão em cada coisa e não permite que o sentimento se exalte na sua própria particularidade. A lei é também, como se verá no decurso deste manual, a pedra de toque com que se distinguem os falsos amigos e os pretensos irmãos daquilo a que chamam o povo.

Ora, como estes trapaceiros do livre-arbítrio se apossaram do nome da filosofia e conseguiram convencer uma grande parte do público de que tal maneira de pensar é a filosofia, tornou-se quase uma desonra falar filosoficamente da natureza do Estado, e não podemos queixar-nos das pessoas honestas que manifestam a sua impaciência ao ouvir falar de uma ciência filosófica do Estado. Menos nos admiraremos de ver os governos acabarem por se acautelar de tal filosofia, tanto mais que entre nós a filosofia não é cultivada, à maneira dos gregos, como uma arte privada, mas possui uma existência pública ao serviço, principalmente, da coletividade ou até, exclusivamente, do Estado.

Os governos que afirmaram a sua confiança nos sábios consagrados a esta disciplina, à responsabilidade deles, entregando completamente o desenvolvimento e a continuidade da filosofia, ou aqueles que, menos por confiança do que por indiferença para com esta ciência, certas cadeiras mantiveram por tradição (como, ao que sei, se mantiveram na França as cadeiras de metafísica), tais governos viram-se mal pagos da confiança que os moveu; e se, em um ou outro caso, foi a indiferença que os terá movido, o resultado obtido, que é a decadência de todo o conhecimento profundo, poderá ser considerado como o castigo dessa indiferença. É certo que, à primeira vista, aqueles pensamentos vulgares serão perfeitamente conciliáveis com a ordem e a tranqüilidade exteriores, pois não chegam a aflorar, nem sequer a pressentir a substância das coisas e, do ponto de vista policial, de nada se poderão acusar. Mas o Estado contém em si a exigência de uma cultura e de uma inteligência mais profundas e carece da satisfação da ciência.

Além disso, depressa aquele gênero de pensamentos por si mesmo cai, quando considera o direito, a moralidade e o dever, nos princípios que, em cada um desses domínios, constituem precisamente o erro superficial, os princípios dos sofistas que Platão nos transmitiu, os princípios que fundamentam o direito em finalidades e opiniões subjetivas, no sentimento e na convicção particulares, os princípios de que provêm não só a destruição da moralidade interior, da consciência jurídica, do amor e do direito entre pessoas privadas, como também a da ordem pública e das leis do Estado.

Não podemos iludir-nos sobre a significação que tais fenômenos são suscetíveis de adquirir para os governos que podem deixar-se transviar pelo prestígio de títulos com os quais, e apoiando-se na confiança concedida e na autoridade das funções, se exige do Estado que feche os olhos à corrupção dos princípios gerais, origem substancial dos atos, e que alimente assim a revolta como se isso não fosse contraditório. Um velho gracejo diz que "a quem Deus dá uma função dá também a competência"; hoje ninguém o tomará a sério.

Se as circunstâncias despertaram nos governos o sentido da importância dos métodos e do espírito da filosofia, é preciso não desconhecer a proteção e o auxílio de que, em muitos outros aspectos, o estudo da filosofia hoje carece. Efetivamente, quando se lêem as produções de ciência positiva ou religiosas ou literárias, não só se verifica como o desprezo da filosofia se manifesta em pessoas que, completamente desatualizadas quanto ao desenvolvimento das idéias e visivelmente estrangeiras à filosofia, a tratam como algo ultrapassado, mas também como abertamente se encarniçam contra ela e declaram

que o seu conteúdo – o conhecimento conceitual de Deus e da natureza física e espiritual, o da verdade – é uma presunção louca ou pecaminosa. Sempre e incessantemente, a razão é acusada, diminuída e condenada. Sempre, pelo menos, se dá a entender que, na prática científica ideal, as reivindicações do conceito são incômodas. Quando nos vemos em face de tais fenômenos, é lícito perguntarmo-nos se a tradição ainda terá suficiente força para honrosamente assegurar ao estudo da filosofia a tolerância e a existência públicas[1]. Tais declarações e tais ataques, hoje correntes, contra a filosofia oferecem-nos pois este curioso espetáculo: por um lado, só são possíveis devido à degenerescência e degradação desta ciência, por outro lado têm a mesma base que essas idéias que assim atacam com ingratidão.

Com efeito, essa chamada filosofia, ao dizer que o conhecimento da verdade é uma tentativa insensata, torna idênticos a virtude e o vício, a honra e a desonra, a sabedoria e a ignorância, nivelando todos os pensamentos e todos os objetos de modo análogo ao que o despotismo imperial de Roma utilizou para a nobreza e os escravos.

Assim, os conceitos de verdade, as leis morais nada mais serão do que opiniões e convicções subjetivas e, enquanto convicções, os princípios criminosos são colocados na mesma categoria das leis. Não haverá, por conseguinte, objeto que, por mais pobre ou mais particular, nem matéria que, por mais vazia, não possa ter a mesma dignidade daquilo que constitui o interesse de todos os homens que pensam e dos laços do mundo moral.

Todavia, devemos considerar como foi uma felicidade para a ciência (aliás, é isso que está de acordo com a necessidade das coisas) que tal filosofia, que podia ter se

desenvolvido em si mesma como uma doutrina escolar, viesse se apresentar na mais íntima relação com a realidade, onde os princípios do direito e do dever acabam sempre por se afirmar com seriedade e onde sempre reina a luz da consciência. Aí a ruptura tinha, desde logo, de se manifestar. É por causa desta situação da filosofia perante a realidade que os erros se evidenciam, e repito o que já antes observei: porque é precisamente o fundamento do racional, a filosofia é a inteligência do presente e do real, não a construção de um além que só Deus sabe onde se encontra ou que, antes, todos nós sabemos onde está – no erro, nos raciocínios parciais e vazios.

No decurso desta obra indicarei que *A República* de Platão, imagem proverbial de um ideal vazio, se limita essencialmente a apreender a natureza da moralidade grega. Teve Platão a consciência de um princípio mais profundo cuja falta era uma brecha nessa moralidade mas que, na consciência que dele assim possuía, apenas podia consistir numa aspiração insatisfeita e tinha portanto de aparecer como um princípio corrupto. Arrebatado por esta aspiração, procurou Platão um recurso contra isso; mas tal recurso, tal socorro só podia vir do alto e, por isso, nada mais podia fazer do que procurá-lo numa forma exterior e particular daquela moralidade. Julgando que assim se tornava senhor da corrupção, o que alcançava era apenas ferir intimamente o que havia de mais profundo: a personalidade livre infinita. No entanto, mostrou Platão o grande espírito que era pois, precisamente, o princípio em volta do qual gira tudo o que há de decisivo na sua idéia é o princípio em volta do qual gira toda a revolução mundial que então se preparava:

O que é racional é real e o que é real é racional

Esta é a convicção de toda consciência livre de preconceitos e dela parte a filosofia tanto ao considerar o universo espiritual como o universo natural. Quando a reflexão, o sentimento e em geral a consciência subjetiva de qualquer modo consideram o presente como vão, o ultrapassam e querem saber mais, caem no vazio e, porque só no presente têm realidade, eles mesmos são esse vazio.

Quanto ao ponto de vista inverso, o daqueles para quem a Idéia só vale no sentido restrito de representação da opinião, a esses opõe a filosofia a visão mais verídica de que só a idéia, e nada mais, é real, e então do que se trata é de reconhecer na aparência do temporal e do transitório a substância que é imanente e o eterno que é presente.

Com efeito, o racional, que é sinônimo da Idéia, adquire, ao entrar com a sua realidade na existência exterior, uma riqueza infinita de formas, de aparências e de manifestações, envolve-se, como as sementes, num caroço onde a consciência primeiro se abriga mas que o conceito acaba por penetrar para surpreender a pulsação interna e senti-la bater debaixo da aparência exterior. São infinitas as diversas situações que surgem nesta exterioridade durante a aparição da essência, mas não cumpre à filosofia regulá-las. Se o fizesse, misturar-se-ia com assuntos que não lhe pertencem, e pode portanto dispensar-se de dar conselhos sobre eles. Bem podia Platão ter-se dispensado de recomendar às amas que nunca estivessem quietas com as crianças e incessantemente as embalassem nos braços, como Fichte de querer aperfeiçoar o policiamento das identificações a ponto de pretender que se pusesse nos bilhetes de identidade dos suspeitos não apenas os seus sinais, mas também os seus retratos. Em tais declarações não há o menor traço de filosofia, que antes deve despreocupar-se de tão extrema prudência, precisamente porque lhe cumpre mostrar-se liberal para com essa imensa espécie de pormenores. Assim se apresentará imune daquela hostilidade que uma crítica vazia dirige às circunstâncias e às instituições, hostilidade em que a mediocridade quase sempre se compraz porque nela obtém a satisfação de si mesma.

É assim que este nosso tratado sobre a ciência do Estado nada mais quer representar senão uma tentativa para conceber o Estado como algo de racional em si. É um escrito filosófico e, portanto, nada lhe pode ser mais alheio do que a construção ideal de um Estado como deve ser. Se nele está contida uma lição, não se dirige ela ao Estado, mas antes ensina como o Estado, que é o universo moral, deve ser conhecido: *Hic Rhodus, hic saltus.*

A missão da filosofia está em conceber o que é, porque o que é é a razão. No que se refere aos indivíduos, cada um é filho do seu tempo; assim também para a filosofia que, no pensamento, pensa o seu tempo. Tão grande loucura é imaginar que uma filosofia ultrapassará o mundo contemporâneo como acreditar que um indivíduo saltará para fora do seu tempo, transporá *Rhodus.* Se uma teoria ultrapassar estes limites, se construir um mundo tal como entenda dever ser, este mundo existe decerto, mas apenas na opinião, que é um elemento inconsciente sempre pronto a adaptar-se a qualquer forma.

Um pouco modificada, a fórmula expressiva seria esta:

Aqui está a rosa, aqui vamos dançar.

O que há entre a razão como espírito consciente de si e a razão como realidade dada, o que separa a primeira da segunda e a impede de se realizar é o estar ela enleada na abstração sem que se liberte para atingir o conceito.

Reconhecer a razão como rosa na cruz do sofrimento presente e contemplá-la com regozijo, eis a visão racional, medianeira e conciliadora com a realidade, o que procura a filosofia daqueles que sentiram alguma vez a necessidade interior de conceber e de conservar a liberdade subjetiva no que é substancial, de não a abandonar ao contingente e particular, de a situar no que é em si e para si.

Isso é também o que constitui o sentido concreto do que já designamos, de maneira abstrata, como unidade da forma e do conteúdo. Com efeito, em sua mais concreta significação, a forma é a razão como conhecimento conceitual e o conteúdo é a razão como essência substancial da realidade moral e também natural.

A identidade consciente do conteúdo e forma é a Idéia filosófica. Uma grande obstinação, mas que dá honra ao homem, a de recusar reconhecer o que quer que seja dos nossos sentimentos que não esteja justificado pelo pensamento, obstinação característica dos tempos modernos. É esse, aliás, o princípio do protestantismo. O que Lutero começara a apreender, como crença, no sentimento e no testemunho do espírito é o que o espírito, posteriormente amadurecido, se esforçou por conceber na forma de conceito para assim no presente se libertar e reencontrar. Uma frase célebre

ensina que meia filosofia afasta de Deus (é aquela metade que atribui ao saber uma aproximação da verdade), mas que a verdadeira filosofia conduz a Deus, e o mesmo acontece com o Estado. Assim também a razão não se contenta com uma aproximação, que não é nem quente nem fria e portanto tem de ser vomitada (Ap 3, 16). Tampouco se contenta com aquele frio desespero que, reconhecendo que neste mundo tudo está mal, mais ou menos mal, acrescenta que nada pode haver de melhor, e conclui que o que é preciso é viver em paz com a realidade; ora, a paz que nasce do verdadeiro conhecimento é uma paz mais calorosa.

Para dizermos algo mais sobre a pretensão de se ensinar como deve ser o mundo, acrescentaremos que a filosofia cega sempre muito tarde. Como pensamento do mundo, só aparece quando a realidade efetuou e completou o processo da sua formação. O que o conceito ensina mostra-o a história com a mesma necessidade: é na maturidade dos seres que o ideal se ergue em face do real, e depois de ter apreendido o mundo na sua substância reconstrói-o na forma de um império de idéias. Quando a filosofia chega com a sua luz crepuscular a um mundo já a anoitecer, é quando uma manifestação de vida está prestes a findar. Não vem a filosofia para a rejuvenescer, mas apenas reconhecê-la. Quando as sombras da noite começaram a cair é que levanta vôo o pássaro de Minerva.

É tempo de terminar este prefácio. Como prefácio, apenas pretendeu indicar, exterior e subjetivamente, o ponto de vista do escrito que precede. Se filosoficamente se tem de falar de um assunto, o único método ade-

quado é o científico e objetivo e, por isso, o autor considerará como acréscimo subjetivo, comentário arbitrário e, portanto, indiferente toda a refutação que não assuma a forma de um estudo científico do objeto.

Berlim, 25 de junho de 1820

Introdução

1 – O objeto da ciência filosófica do direito é a Idéia do direito, quer dizer, o conceito do direito e a sua realização.

Nota – Do que a filosofia se ocupa é de Idéias, não do conceito em sentido restrito; mostra, pelo contrário, que este é parcial e inadequado, revelando que o verdadeiro conceito (e não o que assim se denomina muitas vezes e não passa de uma determinação abstrata do intelecto) é o único que possui realidade justamente porque ele mesmo a assume. Toda a realidade que não for a realidade assumida pelo próprio conceito é existência passageira, contingência exterior, opinião, aparência superficial, erro, ilusão, etc. A forma concreta que o conceito a si mesmo se dá ao realizar-se está no conhecimento do próprio conceito, o segundo momento distinto da sua forma de puro conceito.

2 – A ciência do direito faz parte da filosofia. O seu objeto é, por conseguinte, desenvolver, a partir do conceito, a Idéia, porquanto esta é a razão do objeto, ou, o que é o mesmo, observar a evolução imanente própria da matéria. Como parte da filosofia, tem um ponto de

partida definido que é o resultado e a verdade do que precede e do qual constitui aquilo a que se chama prova. Quanto à sua gênese, o conceito do direito encontra-se, portanto, fora da ciência do direito. A sua dedução está aqui suposta e terá de ser aceita como dado.

É o método formal e não filosófico que exige e procura antes de tudo a definição, para possuir ao menos a forma exterior da exposição científica. Aliás, a ciência positiva do direito pouco tem a ver com tal exigência, pois o que sobretudo lhe importa é formular o que é de direito, ou seja, as disposições legais particulares. Por isso se diz: *omnis definitio in jure civili periculosa.* Com efeito, quanto mais incoerência e contradições houver no conteúdo das regras de um direito, menos possíveis serão as definições que devem conter as regras gerais, e estas tornam imediatamente visível, em toda a sua crueza, a contradição que é, aqui, a injustiça. É assim que, por exemplo, nenhuma definição do homem seria possível no direito romano porque ela não poderia se estender ao escravo, cuja existência era uma ofensa ao conceito daquela definição; igualmente perigosa seria, em muitas situações, a definição da propriedade e do proprietário. A dedução da definição é feita muitas vezes pela etimologia, mas é quase sempre extraída dos casos particulares e, então, funda-se no sentimento e na representação dos homens. A correção da definição passa, por isso, a consistir no acordo com as representações existentes. Com este método, põe-se de lado aquilo que unicamente importa: do ponto de vista do conteúdo, a necessidade do objeto (aqui, do direito) em si para si; do ponto de vista da forma, a natureza do conceito. Ora, no conhecimento filosófico, a necessidade de um conceito é, de longe, a coisa principal, e a prova e a dedução disso estão no caminho por onde ela se atinge como resultado de um processo. Uma vez assim atingido um conteúdo necessário para si, chega a ocasião de, em segundo lugar, se procurar o que lhe corresponde na representação e na linguagem. Quanto à forma abstrata e à configuração, não só podem como devem ser diferentes, por um lado a maneira de ser deste conceito para si e em sua verdade, por outro lado o seu aspecto na representação. Se a representação não é falseada no seu próprio conteúdo, pode sem dúvida acontecer que o conceito seja dado à luz, uma vez que em sua essência está implicado e presente naquela representação. Então a representação assume a forma do conceito. Mas, longe de ser a medida e o critério do conceito necessário e verdadeiro para si, a representação recebe dele a sua verdade, por ele se corrige e se conhece.

Se, hoje, este primeiro método de conhecimento por meio de formalismo das definições, silogismos e demonstrações já mais ou menos desapareceu, não tem dignidade a afetação que o subsistiu e que consiste em afirmar e apreender imediatamente como dados da consciência as Idéias em geral e, em particular, a do direito e suas determinações, e em situar a origem do direito na natureza ou num sentido exaltado de amor ou entusiasmo. É um método mais cômodo mas também menos filosófico (para não falarmos de outros aspectos desta concepção que se referem não só ao conhecimento teórico mas ainda, e imediatamente, ao conhecimento prático). Enquanto o primeiro método, formal sem dúvida, tem pelo menos a vantagem de exigir a forma do conceito na definição e a forma da necessidade na demonstra-

ção, já pelo contrário a maneira da consciência imediata e do sentimento transforma em princípios o que é contingente, subjetivo e arbitrário.

3 – O direito é positivo em geral:

a – Pelo caráter formal de ser válido num Estado, validade legal que serve de princípio ao seu estudo: a ciência positiva do direito;

b – Quanto ao conteúdo, o direito adquire um elemento positivo: 1) pelo caráter nacional particular de um povo, o nível do seu desenvolvimento histórico e o conjunto de condições que dependem da necessidade natural; 2) pela obrigação que todo sistema de leis tem de implicar a aplicação de um conceito geral à natureza particular dos objetos e das causas, que é dada de fora (aplicação que já não é pensamento especulativo nem desenvolvimento do conceito mas absorção do intelecto); 3) pelas últimas disposições necessárias para decidir na realidade.

Nota – Pode opor-se ao direito positivo e às leis a sentimentalidade, a inclinação e o livre-arbítrio, mas, pelo menos, não se venha pedir à filosofia que reconheça tais autoridades; a violência e a tirania podem constituir um elemento do direito positivo, mas trata-se de um acidente que nada tem a ver com a sua natureza. Mostraremos mais adiante, nos §§ 211º a 214º, o trânsito em que o direito se torna positivo. Se aqui introduzimos já as determinações que aí se irão encontrar, fazemo-lo para traçar os limites do direito filosófico e para afastar desde

já a idéia eventual ou, até, a exigência de que um código positivo, como o de que todos os Estados precisam, possa provir do desenvolvimento sistemático da filosofia do direito. Grave erro seria extrair, da afirmada diferença entre o direito natural ou filosófico e o direito positivo, a conclusão de que se opõem ou contradizem. Antes estão um para o outro como as Instituições para as Pandectas.

Quanto ao elemento histórico em primeiro lugar mencionado no parágrafo (fatores históricos do direito positivo), foi Montesquieu quem definiu a verdadeira visão histórica, o verdadeiro ponto de vista filosófico, que consiste em não considerar isolada e abstratamente a legislação geral e suas determinações, mas vê-las como elemento condicionado de uma totalidade e correlacionadas com as outras determinações que constituem o caráter de um povo e de uma época; nesse conjunto adquirem elas o seu verdadeiro significado e nisso encontram portanto a sua justificação.

O estudo da origem e desenvolvimento das regras jurídicas tais como aparecem no tempo, trabalho puramente histórico, bem como a descoberta da sua coerência lógica formal com a situação jurídica já existente constituem investigações que, no seu domínio próprio, não deixam de ter valor e interesse. Mas ficam à margem da investigação filosófica, pois o que se desenvolve sobre bases históricas não pode se confundir com o desenvolvimento a partir do conceito, nem a legitimação e explicação históricas atingem jamais o alcance de uma justificação em si e para si. Esta diferença, que é tão importante e útil manter, é também muito reveladora: uma determinação jurídica pode apresentar-se plena-

mente fundamentada e coerente com as circunstâncias e instituições existentes e ser, no entanto, irracional e injusta em si e para si, como por exemplo uma infinidade de regras do direito privado romano que são inteiramente conseqüentes de instituições tais como o poder paternal e o direito conjugal. Mesmo que essas regras fossem justas e racionais, ainda haveria uma grande diferença entre demonstrar que possuem esse caráter, o que na verdade só se pode fazer pelo conceito, e contar a história da sua origem, das circunstâncias, casos particulares, exigências e oportunidades que levaram a estabelecê-las. A tal descrição ou conhecimento prático segundo as causas históricas próximas ou remotas se chama muitas vezes uma explicação ou, até, uma concepção, e julga-se ter atingido assim, com esse relato do aspecto histórico, o que é essencial e unicamente importa para compreender a instituição legal ou jurídica, quando na realidade o que é verdadeiramente essencial, o conceito da coisa, não foi sequer apercebido. Criou-se assim o hábito de falar em conceitos jurídicos romanos ou germânicos tal como estariam definidos neste ou naquele código, quando não se fala de nada que se pareça com conceitos mas apenas de regras jurídicas gerais, princípios abstratos, axiomas, leis, etc. Se não se atender a esta diferença, acaba-se por falsear o ponto de vista e põe-se a máscara de uma busca da verdadeira legitimação no que não passa de uma justificação pelas circunstâncias e pela coerência com hipóteses que são também impróprias para obter esse fim; de um modo geral, põe-se o relativo no lugar do absoluto, o fenômeno exterior no lugar da natureza da coisa. E este esforço de legitimação pela história, quando confunde a gênese temporal com a

gênese conceitual, acaba por fazer inconscientemente aquilo mesmo que é o contrário do que visa. Com efeito, quando uma instituição aparece em circunstâncias determinadas e plenamente adequada e necessária, e uma vez cumprida a missão que o ponto de vista histórico lhe definia, então, ao generalizar-se este gênero de justificação, o que resulta é o contrário, pois as circunstâncias deixam de ser as mesmas e a instituição perdeu todo o sentido e todo o direito. É isso, por exemplo, o que acontece quando se discute a conservação da vida monacal e se fazem valer os benefícios que trouxe aos desertos que povoou e desvendou, à cultura que transmitiu pelas cópias e pelo ensino, invocando-se tais benefícios como razão e condição da sua conservação, assim se obrigando a concluir, ao contrário do que se pretendia, que sendo as circunstâncias completamente alteradas aquela vida se tornou, pelo menos na medida desta alteração, supérflua e inútil.

Se de um e de outro lado, se a exposição e explicação históricas do dever e a visão filosófica do conceito não saírem dos domínios que lhes são próprios, poderá observar-se uma recíproca neutralidade. Como, porém, até no domínio científico, nem sempre esta atitude foi observada, vou acrescentar ainda algumas indicações da sua posição, tais como as que nos apareceram no *Manual de história do direito romano*, de Hugo. Delas podemos tirar, ao mesmo tempo, alguns esclarecimentos sobre a pretensão de as opor.

Declara Hugo (5ª edição, § 53º) que Cícero faz o elogio das XII tábuas com certo desdém pelos filósofos e que o filósofo Favorinus as trata exatamente como, mais tarde, muitos grandes filósofos trataram o direito positi-

vo. Na mesma passagem, Hugo fundamenta a condenação de tal método no motivo de Favorinus ter compreendido as XII tábuas tão mal quanto os filósofos compreenderam o direito positivo.

No que se refere à reprimenda dada ao filósofo Favorinus pelo jurista Sextus Caecilius (Aulo Gélio, *Noites áticas*, XX, I), aí se encontra o princípio, que continua a ser verdadeiro, da justificação do que é puramente filosófico segundo o seu conteúdo. Muito acertadamente diz Caecilius a Favorinus: *"Non ignoras legum opportunitates et medelas uro utilitatum rationibus, proque vitiorum quibus medendum est fervoribus mutari al flecti neque uno statu consistere, quin, ut facies coeli et maris ita rerum atque fortunae tempestatibus varientur. Quid salubrius visum este rogatione illa Solonis, etc., quid utilius plebiscito Voconio, etc. omnia tamen haec obliterata ea operta sun civitatis opulentia."*

São estas leis positivas na medida em que o seu significado e a sua utilidade residem nas circunstâncias. Apenas possuem, portanto, um valor histórico e são de uma natureza transitória. A sabedoria dos legisladores e dos governos nas legislações referentes às circunstâncias presentes e às situações da época constitui uma questão à parte, pertence à justificação da história, que lhe dará uma consagração tanto mais sólida quanto mais apoiada estiver num ponto de vista filosófico. Quanto às outras justificações das XII tábuas apresentadas contra Favorinus, vou dar um exemplo no qual Caecilius manifesta a perpétua impostura do método do intelecto e seus raciocínios. Este método alega um bom motivo para uma coisa má e entende que com isso a justificou.

O exemplo reside na horrível lei que dá ao credor, depois de ter passado um certo prazo, o direito de matar

o devedor ou de o vender como escravo ou, até, caso os credores sejam vários, de o cortar em pedaços e dividi-los entre eles com um requinte tal que aquele que cortou de menos ou de mais não pode por isso ser objeto de uma instância judiciária (cláusula que o Shylock de Shakespeare, em *O mercador de Veneza*, não deixaria de aproveitar e aceitar com reconhecimento). O motivo que Caecilius apresenta é o de que a fidelidade e a confiança são asseguradas por esta lei que, em virtude do seu próprio horror, jamais devia ter sido aplicada. Tão grande pobreza de espírito nem sequer foi capaz de refletir que tal condição é o que faz frustrar esse mesmo fim de assegurar a fé e a confiança, e o próprio Caecilius dá a seguir um outro exemplo da inutilidade de uma lei sobre os falsos testemunhos que ficou sem efeito por causa da desproporção das penas.

É preciso, porém, não esquecer o que Hugo quis dizer quando afirma que Favorinus não compreendeu a lei. Qualquer estudante seria capaz de a compreender e, em particular, Shylock imediatamente teria visto as vantagens que lhe dava a cláusula que citamos. Devia Hugo pensar que a compreensão é uma habilidade do intelecto quando, a propósito de tal lei, se tranqüiliza formulando um bom motivo. Há outra passagem em que Caecilius também acusa Favorinus de não ter compreendido aquilo que um filósofo pode sem vergonha confessar que não compreendeu. Dizia a lei que, para levar um doente como testemunha ao tribunal, se lhe devia fornecer um "jumentum" e não um "arcera". E "jumentum" significaria não apenas um cavalo mas também uma carroça ou qualquer veículo. A propósito dessas regras, encontraria Caecilius novas provas da excelência e da perfei-

ção das antigas leis, que chegavam ao ponto de prever, para a convocação de uma testemunha doente, a distinção não apenas entre cavalo e veículo, mas ainda, como diz Caecilius, entre viatura particular coberta e almofadada e viatura menos confortável. Assim se pode escolher entre a severidade da lei precedente e a insignificância dessas cláusulas; insignificância apenas dessas cláusulas, pois não vamos falar da insignificância do assunto e dos sábios comentários de que eles são objeto, o que seria uma falta de consideração pelos eruditos e outras pessoas do mesmo gênero.

No citado manual, também Hugo chega a falar, ao estudar o direito romano, da racionalidade. O que nisso me chocou foi o seguinte:

Diz ele, primeiro, no capítulo em que trata do período que vai desde a origem do Estado até a Lei das XII tábuas (§§ 38º e 39º), "que havia em Roma muitas carências e era-se forçado a trabalhar, que isso obrigava a recorrer à ajuda de animais de tração e de carga semelhantes aos que hoje utilizamos, que o terreno era uma sucessão de colinas e vales, que a cidade estava sobre uma colina, etc." (indicações a que pretende dar o mesmo sentido de Montesquieu mas sem o mesmo talento). Depois, no § 40º, declara que "o estado jurídico ainda estava longe de satisfazer as mais altas exigências da razão" (o que está muito certo: o direito de família romano, a escravidão, etc., estão até muito longe de satisfazer as mais modestas exigências da razão), mas ao ocupar-se das épocas posteriores esquece-se de nos dizer em qual delas o direito romano satisfez as mais altas exigências da razão. No entanto, no § 289º, Hugo declara, a propósito dos juristas clássicos da época de

maior perfeição do direito romano como ciência, que "há muito tempo se sabe que os juristas clássicos foram formados pela filosofia; o que pouca gente sabe (mas agora o número aumentou graças às numerosas edições do manual de Hugo) é que há raros escritores que, como os juristas romanos, mereçam ser postos ao lado dos matemáticos, pelo rigor lógico dos raciocínios, e dos fundadores da metafísica moderna, pela extraordinária originalidade e desenvolvimento dos conceitos". O que prova este último ponto é o fato de em nenhum escritor se encontrarem tantas tricotomias como nos juristas clássicos e em Kant. Esta conseqüência lógica, definida por Leibnitz, é sem dúvida uma propriedade essencial do direito bem como das matemáticas e de qualquer outra ciência de razão, mas, conseqüência do intelecto que é, nada tem a ver com a satisfação das exigências da razão nem com a ciência filosófica. Aliás, o que, pelo contrário, se deve admirar como uma das suas maiores virtudes é a inconseqüência dos juristas romanos e dos pretores. Graças a ela se libertaram de instituições injustas e horríveis e eram obrigados a inventar *callide* distinções verbais vazias (como a de designar por *bonorum possessio* o que na realidade não passa de uma herança) ou até a refugiar-se na parvoíce (e a parvoíce é também uma inconseqüência) para salvar a letra da lei. Assim acontece com a *fictio* ou ὑπόχριδις de uma *filia* ser um *filius* (Heinecius, *Antiguidades romanas*, livro I, § 24º). Estulto será, no entanto, pensar que, por causa de algumas distinções tricotômicas (como as dos exemplos dados na nota 5), se possam aproximar os juristas clássicos de Kant e chamar a isso desenvolvimento de conceitos.

4 – O domínio do direito é o espírito em geral; aí, a sua base própria, o seu ponto de partida está na vontade livre, de tal modo que a liberdade constitui a sua substância e o seu destino e que o sistema do direito é o império da liberdade realizada, o mundo do espírito produzido como uma segunda natureza a partir de si mesmo.

Nota – No estudo da liberdade, poderemos lembrar quais eram, outrora, as fases da investigação: pressupunha-se, primeiro, a representação da vontade e sobre isso se tentava, depois, estabelecer uma definição. O método da antiga psicologia empírica fundava-se, a seguir, nas diferentes impressões e manifestações da consciência corrente, tais como o remorso ou o sentimento da responsabilidade, que, explicados tão-só pela vontade livre, apareciam como sendo as chamadas provas da liberdade da vontade. É no entanto mais cômodo aceitar simplesmente que a liberdade é um dado da consciência em que é forçoso acreditar. A liberdade da vontade, a natureza de uma e de outra só se podem deduzir na correlação com o todo (como já se disse no § 2º). Na *Enciclopédia das ciências filosóficas* expus já, e espero um dia concluí-lo, o esquema destas premissas: o Espírito é, de início, inteligência, e as determinações através das quais, pela representação, efetua o seu desenvolvimento desde o sentimento até o pensamento são as jornadas para alcançar produzir-se como Vontade, que, enquanto espírito prático em geral, é a verdade próxima da inteligência. A contribuição que assim espero vir a poder dar a um conhecimento mais profundo da natureza do espírito é, pois, tanto mais necessária quanto é certo (como já observei no § 367º daquela obra) que dificilmente se

encontrará uma ciência que esteja num estado tão lamentável e de tanto abandono como a teoria do espírito comumente designada por psicologia. Na consideração dos elementos do conceito de vontade apresentado neste e nos parágrafos seguintes e que são o desenvolvimento daquelas premissas, poderá evocar-se, como auxiliar da representação, a consciência reflexa de cada um. Pode cada qual encontrar em si o poder de se abstrair de tudo o que cada qual é, bem como o de se determinar a si mesmo, de dar a si mesmo, e por si mesmo, não importa que conteúdo, e ter, portanto, na sua consciência de si, um exemplo para as determinações que vamos apresentar.

5 – Contém a vontade:

a) O elemento da pura indeterminação ou da pura reflexão do eu em si mesmo, e nela se evanesce toda a limitação, todo o conteúdo fornecido e determinado ou imediatamente pela natureza, as carências, os desejos e os instintos, ou por qualquer intermediário; a infinitude ilimitada da abstração e da generalidade absolutas, o puro pensamento de si mesmo.

Nota – Os que consideram o pensamento como uma faculdade particular, independente, separada da vontade que é por sua vez concebida também como isolada, e que, além disso, ainda têm o pensamento como perigoso para as vontades, sobretudo para a boa vontade, esses mostram assim, radicalmente, que nada sabem da natureza da vontade (muitas vezes teremos de ter em conta, ao ocuparmo-nos do mesmo assunto, esta observação).

É certo que o aspecto da vontade aqui definido – esta possibilidade de me abstrair de toda a determina-

ção em que me encontro ou em que estou situado, esta fuga diante de todo o conteúdo como diante de toda a restrição – é aquele em que a vontade se determina. É isso o que a representação põe para si como liberdade e não passa, portanto, de liberdade negativa ou liberdade do intelecto.

É a liberdade do vazio. Pode ela manifestar-se como uma figura real, e torna-se uma paixão. Caso se mantenha, então, simplesmente teórica, temos o fanatismo da pura contemplação hindu; caso se volte para a ação, teremos, tanto em política como em religião, o fanatismo de destruição de toda a ordem social existente, a excomunhão de todo indivíduo suspeito de querer uma ordem, o aniquilamento de tudo o que se apresente como organização. Só na destruição esta vontade negativa encontra o sentimento da sua existência. Pensa que quer um estado positivo, o estado, por exemplo, da igualdade universal ou da vida religiosa universal, mas não pode querer efetivamente a realidade positiva pois esta sempre introduz uma ordem qualquer, uma determinação singular das instituições e dos indivíduos, e é, precisamente, negando esta especificação e determinação objetiva que a liberdade negativa se torna consciente de si. O que julga querer talvez não seja mais do que uma representação abstrata, a realização do que julga querer talvez não seja mais do que uma fúria destruidora.

6 – *b)* Ao mesmo tempo, o Eu é a passagem da indeterminação indiferenciada à diferenciação, a delimitação e a posição de uma determinação específica que passa a caracterizar um conteúdo e um objeto. Pode este conteúdo ser dado pela natureza ou produzido a partir do con-

ceito do espírito. Com esta afirmação de si mesmo como determinado, o Eu entra na existência em geral; é o momento absoluto do finito e do particular no Eu.

Nota – Este segundo elemento da determinação é, tanto como o primeiro, negatividade e abolição. É a abolição da primeira negatividade abstrata. Assim como o particular está contido no universal assim também, e pela mesma razão, o segundo elemento está contido no primeiro e constitui uma simples posição do que o primeiro já em si é. O primeiro elemento não é com efeito, como primeiro para si, a verdadeira infinitude ou universal concreto (quer dizer: conceito), mas apenas algo de determinado, de unilateral; uma vez que é abstração de toda a determinação, não é ele mesmo indeterminado pois o seu ser abstrato e unilateral constitui a sua específica determinação, a sua insuficiência, a sua finitude.

A separação e a determinação dos dois elementos indicados encontram-se na filosofia de Fichte e também na de Kant. Para nos limitarmos àquela, vejamos que o Eu como ilimitado (no primeiro princípio da doutrina da ciência) é tomado apenas como positivo (é assim que é a generalidade e a identidade do intelecto), de tal modo que este Eu abstrato, para si, deve ser o verdadeiro e, portanto, a limitação (ou como obstáculo exterior ou como atividade própria do Eu) aparece como acrescentada (no 2º princípio). Conceber a negatividade imanente no universal ou no idêntico, como no Eu, era o progresso que à filosofia especulativa ainda faltava fazer, necessidade de que não suspeitam aqueles que, como Fichte, não se apercebem do dualismo do finito e do infinito no íntimo da imanência e da abstração.

7 – *c)* A vontade é a unidade destes dois momentos: é a particularidade refletida sobre si e que assim se ergue ao universal, quer dizer, a individualidade. A autodeterminação do Eu consiste em situar-se a si mesmo num estado que é a negação do Eu, pois que determinado o limitado, e não deixar de ser ele mesmo, isto é, deixar de estar na sua identidade consigo e na sua universalidade, enfim, em não estar ligado senão a si mesmo na determinação.

O Eu determina-se enquanto é relação de negatividade consigo mesmo, e é o próprio caráter de tal relação que o torna indiferente a essa determinação específica, pois sabe que é sua e ideal. Concebe-a como pura virtualidade à qual não se prende, mas onde se encontra porque ele mesmo lá se colocou.

Tal é a liberdade que constitui o conceito ou substância ou, por assim dizer, a gravidade da vontade, pois do mesmo modo a gravidade constitui a substância dos corpos.

Nota – Toda consciência se concebe como um universal – como possibilidade de se abstrair de todo o conteúdo – e como um particular que tem um certo objeto, um certo conteúdo, um certo fim. No entanto, estes dois momentos são apenas abstrações; o que é concreto e verdadeiro (tudo o que é verdadeiro é concreto) são o universal que tem no particular o seu oposto, mas num particular que, graças à reflexão que em si mesmo faz, está em concordância com o universal. A respectiva unidade é a individualidade, não na sua imediateidade como unidade (tal a individualidade na representação), mas como o seu próprio conceito (*Enciclopédia das ciências filosóficas*, 112-114).

Os dois primeiros momentos (o de que a vontade se possa abstrair e o de que, ao mesmo tempo, seja determinada por si mesma ou por algo de alheio) facilmente se conjugam e concebem pois, considerados cada um em separado, são momentos abstratos, sem verdade, ao passo que o terceiro, o que é verdade, o que é especulativo (e o que é verdade, para ser concebido, só pode ser pensado especulativamente), é aquele que o intelecto sempre se recusa a penetrar, ele que sempre chama de inconcebível o conceito.

É à lógica como filosofia puramente especulativa que pertence a demonstração e a discussão deste nódulo da especulação, do infinito como negatividade que se refere a si, desta origem última de toda a atividade, de toda a vida e de toda a consciência. Aqui, apenas se pode observar que ao dizer-se que a vontade é universal, que a vontade se determina, se exprime a vontade como sujeito ou substrato já suposto; não é ela, porém, algo de acabado e de universal antes da determinação, pois só, pelo contrário, é vontade como atividade que estabelece sobre si mesma uma mediação a fim de regressar a si.

8 – O que se determina acompanhando a particularização constitui a diferenciação pela qual a vontade adquire forma:

a) Na medida em que a determinação específica se opõe formalmente ao subjetivo e ao objetivo como existência exterior imediata, está-se perante a forma da violação como conscientização de si. Esbarra ela com um mundo exterior e, enquanto se mantém em tal determinação específica, a individualidade regressa a si, consti-

tui o processo que realiza o fim subjetivo mediante a atividade e intermediários. No espírito, tal como é em si e para si, a determinação específica torna-se sua propriedade a sua verdade (*Enciclopédia*, 363), e a relação com o exterior, que está na simples consciência do exterior, apenas constitui o lado fenomênico da vontade que, por si, já aqui não estudamos.

9 – *b)* Na medida em que as determinações são o produto próprio da vontade, particularização refletida em si, pertencem ao conteúdo.

Enquanto conteúdo da vontade, tal conteúdo é, para ela, segundo a forma do parágrafo anterior, um fim: por um lado, um fim interior e subjetivo na vontade que imagina; por outro lado, um fim realizado por intermédio da ação que transpõe o sujeito no objeto.

10 – Este conteúdo, isto é, as diferentes determinações da vontade começam por ser imediatas. É assim que a vontade só em si, ou para nós, é livre ou, em outros termos, só no seu conceito é vontade. É a partir do momento em que se toma a si mesma por objeto que passa a ser para si o que é em si.

Nota – Segundo esta determinação, o finito consiste no seguinte: a realidade em si ou realidade conceitual de algo é uma existência ou um fenômeno diferente do que é para si; assim, por exemplo, a exterioridade abstrata da natureza é em si o espaço e é, para si, o tempo.

Uma dupla observação deve ser feita aqui:

1º – Uma vez que o que é verdade é idéia, se um objeto ou uma determinação forem concebidos apenas

como são em si, conceitualmente, ainda não se tem a sua verdade;

2º – Com um ser em si ou conceitual, qualquer objeto possui ao mesmo tempo uma existência e esta existência é um dos seus aspectos (como, vimos há pouco, o espaço).

A separação entre o ser em si e o ser para si que no finito se produz constitui, simultaneamente, a sua existência bruta e a sua aparência (como no exemplo que mais adiante encontraremos a propósito da vontade natural e do direito formal). Limitando-se à pura existência em si, o intelecto chama à liberdade uma faculdade pois, para aquela espécie de ser, ela apenas constitui efetivamente uma possibilidade. Ora, o intelecto considera esta determinação como absoluta e definitiva, encerra-a na relação ao que ela quer, à realidade em geral, como aplicação a uma matéria dada que não pertenceria à essência da mesma liberdade. Assim se limita o intelecto ao que há de abstrato na liberdade sem alcançar a sua idéia e a sua verdade.

11 – A vontade que ainda só em si é vontade livre é a vontade imediata ou natural. As determinações diferenciadoras que o conceito, ao determinar-se a si mesmo, situa na vontade surgem na vontade imediata como um conteúdo imediato, são os instintos, os desejos, as tendências, nos quais a vontade se encontra determinada por sua natureza. Este conteúdo e o seu desenvolvimento provêm sem dúvida do que há de racional na vontade e são, portanto, racionais em si, mas, abandonados a esta forma imediata, não adquirem a forma da

racionalidade. Para mim tal conteúdo constitui decerto o meu em geral, mas forma e conteúdo são ainda diferentes. A vontade é assim finita em si mesma.

Nota – A psicologia empírica narra e descreve aqueles instintos, tendências e desejos tais como os descobre ou julga descobrir na experiência e procura classificá-los com o seu modo habitual. Ver-se-á mais adiante o que há de objetivo nesses instintos e o que é essa objetividade em sua verdade, sem aquela forma de irracionalidade que a faz instinto, e, ao mesmo tempo, o aspecto que ela assume na existência.

12 – A estrutura deste conteúdo, tal como imediatamente se apresenta na vontade, apenas consiste num conjunto e numa diversidade de instintos; cada um deles é absolutamente o meu ao lado de outros, e é ao mesmo tempo geral e indeterminado, dispondo de toda a espécie de objetos e de meios para se satisfazer. Quando a vontade a si mesma dá, nesta dupla indeterminação, a forma da individualidade (§ 7º), torna-se decisão e é como vontade decisiva que é vontade real.

Nota – Em vez da expressão "decidir algo", quer dizer, suprimir a indeterminação onde tanto este como aquele conteúdo são possíveis, a nossa língua tem também a expressão "decidir-se", que significa que a indeterminação da vontade, indiferente mas infinitamente fecundada, germe primitivo de toda a existência, contém em si as determinações e os fins e só a partir de si mesma os produz.

13 – Pela decisão, afirma-se a vontade como vontade de um indivíduo determinado e como diferenciando-

se fora dele em relação a outrem. Mas além de ser assim finita, como fato de consciência (§ 8º), a vontade imediata é também formal por causa da distinção entre a sua forma e o seu conteúdo (§ 11º). Apenas lhe pertence a decisão abstrata como tal e o conteúdo ainda não é o conteúdo e a obra da sua liberdade.

Nota – Para a inteligência que pensa, o conteúdo e o objeto são o universal, e ela mesma se comporta como atividade universal. Na vontade, o universal tem a significação do meu enquanto individualidade, e na vontade imediata, portanto formal, esta individualidade é abstrata e ainda não está penetrada da universalidade livre. Por conseguinte, é na vontade que começa a limitação da *inteligência que lhe é própria, e só erguendo-se de novo* ao pensamento e dando aos seus fins a generalidade imanente é que ultrapassa a diferença da forma e do conteúdo e se transforma em vontade objetiva infinita. Enganam-se, pois, sobre a natureza do pensamento e da vontade os que crêem que na vontade em geral o homem é infinito e que no pensamento estaria limitado pelo menos pela razão. Antes o inverso é verdade, enquanto pensamento e querer estiverem separados, e, como vontade, o pensamento racional é antes o poder de decisão no finito.

14 – A vontade é finita quando o Eu, embora infinito (§ 5º), não se reflete sobre si mesmo e só formalmente está junto de si. Mantém-se, portanto, acima do conteúdo, dos diferentes instintos e de todas as espécies de realização e satisfação, ao mesmo tempo que, porque apenas formalmente é infinita, se encontra presa a este conteúdo que constitui as determinações da sua vontade

e da sua realidade exterior. Todavia, como está indeterminada, não se pronuncia mais por isto do que aquilo (§§ 6º e 11º).

Para a reflexão do Eu, aquele conteúdo é apenas um possível, suscetível de se tornar ou não meu, e o Eu é a possibilidade de me determinar tal ou tal, de escolher entre tais determinações que, deste ponto de vista formal, lhe são exteriores.

15 – De acordo com essa definição, a liberdade da vontade é o livre-arbítrio onde se reúnem os dois aspectos seguintes: a reflexão livre, que vai se separando de tudo, e a subordinação ao conteúdo e à matéria dados interior ou exteriormente. Porque, ao mesmo tempo, este conteúdo, necessário em si e enquanto fim, se define como simples possibilidade para a reflexão, o livre-arbítrio é a contingência na vontade.

Nota – A representação mais vulgar que se faz da liberdade é a do livre-arbítrio, meio-termo que a reflexão introduz entre a vontade simplesmente determinada pelos instintos naturais e a vontade livre em si e para si. Quando ouvimos dizer, de um modo absoluto, que a vontade consiste em poder fazer o que se queira, podemos considerar tal concepção como uma total falta de cultura do espírito, nela não se vê a mínima concepção do que sejam a vontade livre em si e para si, o direito, a moralidade, etc.

A reflexão, generalidade e unidade formais da consciência de si, é a certeza abstrata que a vontade tem da sua liberdade, mas essa não é ainda a verdade pois ela ainda não se tem a si mesma como fim e como conteúdo e o aspecto subjetivo ainda é diferente do aspecto

material. O conteúdo desta determinação ainda está, por conseguinte, simplesmente limitado; longe de construir a vontade em sua verdade, o livre-arbítrio é antes a vontade enquanto contradição.

A célebre querela que se travou na escola de Wolf para saber se a verdade era realmente livre ou se a crença na liberdade não passava de uma ilusão refere-se ao livre-arbítrio. À certeza desta determinação abstrata de si com razão opôs o determinismo o conteúdo dela que, sendo dado, não está implícito nesta certeza e lhe vem, portanto, de fora. Tal fora é, sem dúvida, instinto, representação, e em geral pertence à consciência de um modo qualquer, mas sempre tal que o conteúdo dela não resulta da atividade de autodeterminação. Se, portanto, só há de interior ao livre-arbítrio o elemento formal da livre determinação e se o outro elemento é para ele um dado, pode bem ser dito que o livre-arbítrio, que pretende ser a liberdade, não passa de uma ilusão.

Em toda a filosofia da reflexão (desde a de Kant à de Fries, que é a degradação daquela), a liberdade é essa atividade autônoma formal.

16 – O que se escolhe pela decisão (§ 14º) logo a vontade pode abandonar de novo (§ 5º). Mas esta possibilidade de ultrapassar, do mesmo modo, qualquer outro conteúdo que se substitua ao primeiro e de assim continuar indefinidamente não liberta a vontade do seu caráter finito, pois cada um daqueles conteúdos é algo de diferente da forma, portanto finito, e o contrário da determinação, a indeterminação – indecisão ou abstração –, aparece como um outro momento, também unilateral.

17 – A contradição implícita no livre-arbítrio (§ 15º) manifesta-se na dialética dos instintos e das tendências: destroem-se eles reciprocamente, a satisfação de um arrasta a subordinação e o sacrifício de outro, etc.; e como o instinto não tem outra direção que não seja o seu próprio determinismo, e não possui em si mesmo um moderador, a determinação que o sacrifica e subordina só pode ser a decisão contingente do livre-arbítrio, até quando este emprega um raciocínio para calcular qual o instinto que possa trazer maior satisfação ou se coloque em qualquer outro ponto de vista.

18 – Na apreciação dos instintos, a dialética manifesta-se do seguinte modo:

Como imanentes e positivas, as determinações da vontade imediata são boas, e o homem é caracterizado como naturalmente bom. Mas na medida em que tais determinações são naturais, e portanto opostas à liberdade e ao conceito do espírito, e negativas têm de ser eliminadas. O homem merece então o título de naturalmente mau. O que decide entre as duas afirmações é também, deste ponto de vista, o livre-arbítrio.

19 – Com o nome de purificação dos instintos, representa-se em geral a necessidade de os libertar da sua forma de determinismo natural imediato, da subjetividade e da contingência do seu conteúdo, para os referir à essência que lhes é substancial. O que há de verdade nesta aspiração imprecisa é que os instintos devem reconhecer-se como o sistema racional de determinação voluntária. Apreendê-los assim conceitualmente constitui o conteúdo da ciência do direito.

Nota – O conteúdo desta ciência pode ser exposto segundo todos os elementos separados, como, por exemplo, direito, propriedade, moralidade, família, Estado, e de acordo com a seguinte forma: por natureza, tem o homem um instinto do direito, da propriedade, da moralidade, bem como um instinto sexual e um instinto social. Para obter uma apresentação mais distinta e uma expressão mais filosófica do que a desta forma da psicologia empírica, é fácil consegui-lo seguindo o processo ainda em vigor na filosofia moderna (como já vimos) e dizendo que o homem descobre em si, como dado da consciência, que quer o direito, a sociedade, o Estado, etc. Mais tarde, aparecerá uma outra forma do mesmo conteúdo; agora, o seu aspecto é o do instinto, mais tarde será o do dever.

20 – Aplicada aos instintos, a reflexão traz-lhes a forma da generalidade representando-os, medindo-os, comparando-os uns com os outros, também com as suas condições e suas conseqüências e ainda com a satisfação total deles (felicidade). Assim os purifica exteriormente de sua ferocidade e barbárie. Ao produzir-se esta universalidade do pensamento, a cultura adquire um valor absoluto (§ 187º).

21 – Ora, a verdade deste universal formal, que é indeterminado para si e só na matéria encontra a sua específica determinação, é o universal que a si mesmo se determina, a vontade, a liberdade. A partir do momento em que o conteúdo, o objeto e o fim do querer passam a ser ele mesmo, o universal, como forma infinita, o querer deixa de ser apenas a vontade livre em si, para ser também a vontade livre para si: é a Idéia em sua verdade.

Nota – A consciência de si da vontade enquanto desejo e instinto é sensível e, como todo o sensível, significa a exterioridade e, por conseguinte, a exterioridade para si da consciência de si. A vontade reflexiva contém o duplo elemento sensível e universal do pensamento; a vontade que existe em si e para si tem por objeto a mesma vontade como tal, quer dizer, ela mesma em sua universalidade. A universalidade é precisamente isso de a imediateidade da natureza e da particularidade que se lhe acrescenta, quando produzidas pela reflexão, serem nela ultrapassadas. Tal supressão e tal passagem ao plano do universal é o que se chama a atividade do pensamento. A consciência de si que purifica o seu objeto, o seu conteúdo e o seu fim e o ergue àquela universalidade atua como pensamento que se estabelece na vontade. Eis o momento em que se torna evidente que a vontade só é verdadeira vontade como inteligência que pensa. O escravo não conhece a sua essência, a sua infinitude, a sua liberdade, não se conhece como essência e, portanto, não se conhece, não pensa. Esta consciência de si que se apreende como essência pelo pensamento e assim se separa do que é contingente e falso constitui o princípio do direito, da moralidade subjetiva e objetiva.

Os que, ao falarem filosoficamente do direito e da moralidade subjetiva e objetiva, querem afastar o pensamento desse domínio e nos remetem para o sentimento, para o coração, para o furor e o entusiasmo mostram-nos como é profundo o desprezo em que caíram o pensamento e a ciência, pois a própria ciência sucumbe de desespero e lassidão e aceita como princípio a barbárie e a ausência de pensamento; tanto quanto pode, arrebata, então, ao homem tudo o que seja valor, dignidade e verdade.

22 – A vontade que existe em si é verdadeiramente infinita porque é ela própria o seu objeto e não constitui, portanto, para si nem um outro nem um limite mas, antes, um regresso a si. Ela não é, pois, pura possibilidade, disposição, potência (*potencia*), mas o infinito atual (*infinitum actu*) porque a existência do conceito ou o seu objeto exterior é a própria interioridade.

Nota – Compreende-se assim que, quando apenas se fala de vontade livre sem especificar que se trata da vontade livre em si e para si, fala-se apenas da disposição da liberdade ou da vontade natural e finita (§ 11º), e assim se designa precisamente (a despeito da linguagem e da convicção) algo que não é a vontade livre.

Ao conceber o infinito somente como negativo, e portanto como um além, julga o intelecto honrá-lo tanto mais quanto mais o afasta de si como um estranho. Na vontade livre, o verdadeiro infinito é real e presente. Ela mesma é esta idéia em si mesma.

23 – É nessa liberdade que a vontade se pertence, pois só ela se referencia a si mesma e põe de lado tudo o que seja dependência de algo alheio. Não é só verdadeira mas é a própria verdade, pois a sua definição consiste em ser na sua existência (isto é: como oposta a si mesma) o que o seu conceito é, ou ainda porque o fim e a realidade do seu puro conceito é a intuição de si mesma.

24 – É a liberdade universal porque nela toda limitação e singularidade individual ficam suprimidas; consistem estas, com efeito, na diferença do conceito e do seu objeto ou conteúdo, isto é, na diversidade do seu objeti-

vo ser para si e do seu ser em si, da sua individualidade que decide e exclui e da sua universalidade.

Nota – Aquilo que constitui os diferentes caracteres do universal encontra-se na "Lógica" (*Enciclopédia*, §§ 118º-126º). Com este termo começa por ocorrer ao espírito a idéia de universal abstrato e exterior, mas o universal que existe em si e para si, tal como aqui é definido, não deve levar a pensar nem na universalidade da reflexão (caráter comum a muitos ou a todos), nem na universalidade abstrata, que é um análogo extrínseco do individual; esta última é a identidade do intelecto (cf. § 6º).

A universalidade concreta em si mesma e, por conseguinte, existente para si é a substância, o gênero imanente ou a idéia da consciência de si; é o conceito da vontade livre como universal que vai além do seu objeto e, ao percorrer as determinações deste, nela é idêntico a si. O universal em si e para si é aquilo a que se chama o racional e só pode ser concebido de um modo especulativo.

25 – Ao considerar-se a vontade em geral, o subjetivo significa o aspecto da consciência de si, da sua individualidade (§ 7º), na diferença que apresenta com o conceito em si dela mesma.

A subjetividade designa portanto:

a) A pura forma da unidade absoluta da consciência de si consigo mesma; só em si mesma se funda, na sua interioridade e na sua abstração (enquanto o Eu é o mesmo que o Eu); é a pura certeza de si mesma, que é diferente da verdade;

b) A particularidade da vontade como livre-arbítrio e conteúdo contingente de quaisquer fins;

c) De um modo geral, o aspecto unilateral (§ 8º), no sentido de que aquilo que se quer, seja qual for o seu conteúdo, começa por ser apenas um conteúdo que pertence à consciência de si e um fim por realizar.

26 – A vontade:

a) É simplesmente vontade objetiva no sentido de que se tem a si mesma como destino e está portanto conforme com o seu conceito;

b) Mas a vontade objetiva, enquanto desprovida da consciência de si, é também a vontade mergulhada no seu objetivo e no seu estado, qualquer que seja o seu conteúdo (a vontade da criança ou dos hábitos, bem como a dos escravos e das superstições);

c) A objetividade é, finalmente, a forma unilateral que se opõe à determinação subjetiva da vontade, é portanto a imediateidade da existência como realidade exterior; neste sentido, a vontade só se torna objetiva no momento de realizar os seus fins.

Nota – Introduzimos aqui essas definições lógicas da objetividade e da subjetividade para que se note, ao considerá-las (e dado que serão muitas vezes empregadas), que com elas acontece o que ocorre com as opostas diferenças e definições da reflexão: transformarem-se no que lhes é oposto por causa do seu caráter finito e da natureza dialética que dele lhes advém. Todavia, noutros planos da oposição, mantém-se fixo para a imaginação e para o intelecto o sentido que possuem, pois a sua identidade ainda se mantém como algo de intrínseco. Na vontade, porém, tais oposições são simultaneamente abstrações e determinações reais da vontade que só como concreta se pode conhecer; tais determinações le-

vam à sua própria identidade e à confusão do sentido que possuem (confusão que, embora lhe seja contrária, o intelecto tem de aceitar). É assim que a vontade, enquanto liberdade que existe em si mesma, é a própria subjetividade. Esta é, ao mesmo tempo, o seu conceito e, portanto, a sua objetividade. Por outro lado, a sua subjetividade, enquanto oposta à objetividade, é limitação; ora, por esta oposição, a vontade, em vez de permanecer em si mesma, vê-se comprometida no objeto e a sua limitação consiste também em não ser subjetiva, etc. O que, daí por diante, poderá significar o objetivo e o subjetivo da vontade terá, pois, de ser esclarecido pelas relações decorrentes da posição ocupada no conjunto.

27 – O destino absoluto ou, se se quiser, o instinto absoluto do espírito livre, que é o de ter a sua liberdade como objeto (objetividade dupla pois será o sistema racional de si mesma e, simultaneamente, realidade imediata) (§ 26º), a fim de ser para si, como idéia, o que a vontade em si – uma palavra, o conceito abstrato da idéia da vontade – é, em geral, a vontade livre que quer a vontade livre.

28 – A atividade da vontade para suprimir a contradição da subjetividade e da objetividade, para conduzir os seus fins de um ao outro domínio e para permanecer em si embora objetivando-se constitui – a não ser na modalidade formal da consciência imediata (§ 8º) em que a objetividade apenas é a realidade exterior imediata – o desenvolvimento essencial do conteúdo substancial (§ 21º). Neste desenvolvimento, o conceito conduz a idéia, que começou por ser abstrata, à realização da totalidade do seu sistema, que, em ambas as formas, se mantém idêntica como substância estranha ao contraste de um fim puramente subjetivo e da sua realização.

29 – O fato de uma existência em geral ser a existência da vontade livre constitui o Direito. O Direito é, pois, a liberdade em geral como Idéia.

Nota – A definição kantiana geralmente admitida (Kant, *Doutrina do direito*), em que o elemento essencial é "a limitação da minha liberdade (ou do meu livre-arbítrio) para que ela possa estar de acordo com o livre-arbítrio de cada um segundo uma lei geral", apenas constitui uma determinação negativa (a de limitação). Por outro lado, o positivo que há nela, a Lei da razão universal ou como tal considerada, o acordo da vontade particular de cada um com a de cada outro, leva à bem conhecida identidade formal e ao princípio da contradição.

A citada definição contém a idéia muito divulgada desde Rousseau de que a base primitiva e substancial deve estar não na vontade como existente e racional em si e para si, não no espírito como espírito verdadeiro, mas na vontade como indivíduo particular, como vontade do indivíduo no livre-arbítrio que lhe é próprio.

Uma vez aceito tal princípio, o racional só pode aparecer para essa liberdade como uma limitação, não, portanto, como razão imanente mas como um universal exterior, formal. Não precisa o pensamento filosófico recorrer a qualquer consideração especulativa para repelir este ponto de vista desde que ele produziu, nas cabeças e na realidade, acontecimentos cujo horror só tem igual na vulgaridade dos pensamentos que os causaram.

30 – Só porque é a existência do conceito absoluto da liberdade consciente de si, só por isso o Direito é algo de sagrado. Mas a diversidade das formas do Direito (e também do Dever) tem origem nas diferentes fases que há no desenvolvimento do conceito de liberdade. Em face do direito mais formal e portanto mais abstrato e mais limitado, o domínio e a fase do espírito em que os ulteriores elementos contidos na idéia de liberdade alcançam a realidade possuem um direito mais elevado porque mais concreto, mais rico e mais verdadeiramente universal.

Nota – Cada fase do desenvolvimento da idéia de liberdade tem o seu direito particular porque é existência da liberdade numa das determinações que lhe são próprias. Quando se fala de oposição entre a moralidade subjetiva ou objetiva e o direito, apenas se entende por direito o direito formal da personalidade abstrata. A moralidade, subjetiva ou objetiva, o interesse do Estado constituem, cada um, um direito particular pois cada um deles é uma determinação e uma realização da liberdade. Só podem entrar em conflito quando, por serem direitos, se colocam na mesma linha; se o ponto de vista moral subjetivo do espírito não fosse também um direito, não fosse também uma das formas da liberdade, de modo algum poderia esta entrar em conflito com o direito da personalidade ou com qualquer outro. Com efeito, um direito contém o conceito da liberdade, a mais alta determinação do espírito em face da qual tudo o que lhe é alheio não possui existência substancial.

Mas o conflito contém ainda este outro aspecto: é limitado e, portanto, é algo que se subordina a outro elemento. Só o direito do Espírito do mundo é absoluto e sem limites.

31 – Teremos como suposto o conhecimento, que pertence à Lógica, daquele método segundo o qual, na ciência, o conceito se desenvolve a partir de si mesmo, progride e produz as suas determinações de maneira imanente, em vez de se enriquecer pela gratuita afirmação de que há outros aspectos e pela aplicação da categoria do universal.

Nota – O princípio motor do conceito – enquanto não é simplesmente análise mas também produção das particularidades do universal – é o que eu chamo dialética. Não se trata de uma dialética que dissolve, confunde, perturba um princípio ou um objeto apresentado ao sentimento ou à consciência imediata e apenas cuida em deduzir um contrário; em suma, não se trata de uma dialética negativa como quase sempre se encontra, até em Platão. Poderá ela considerar como seu último fim o atingir o contrário de uma representação, que lhe aparece quer como sua contradição num ceticismo concludente, quer, de maneira mais amável, como aproximação da verdade, meio-termo muito moderno.

A dialética superior do conceito consiste em produzir a determinação, não como um puro limite e um contrário, mas tirando dela, e concebendo-o, o conteúdo positivo e o resultado; só assim a dialética é desenvolvimento e progresso imanente. Tal dialética não é, portanto, a ação extrínseca de um intelecto subjetivo, mas sim a alma própria de um conteúdo de pensamento de onde organicamente crescem os ramos e os frutos. Enquanto objetivo, o pensamento apenas assiste ao desenvolvimento da idéia como atividade própria da sua razão e nenhum complemento lhe acrescenta da sua parte. Considerar algo racionalmente não é vir trazer ao objeto uma

razão e com isso transformá-lo, mas sim considerar que o objeto é para si mesmo racional. Assim é o espírito em sua liberdade, a mais alta afirmação da razão consciente de si, que a si mesma se dá a realidade e se produz como mundo existente. A ciência apenas se limita a trazer à consciência este trabalho que é próprio da razão da coisa.

32 – No desenvolvimento do conceito, as determinações são, por um lado, os próprios conceitos; por outro lado, dado que o conceito tem a sua essência na idéia e possui também a forma da existência, sendo a série de conceitos assim obtida uma série de figuras concretas, é a este título que elas devem ser consideradas na ciência.

Nota – No seu sentido especulativo, o modo de existência de um conflito e a sua determinação constituem uma e a mesma coisa. Deve, porém, notar-se que os fatores cujo resultado é uma forma mais adiantada precedem este resultado, não como instituições na evolução do tempo, mas como determinação de conceitos no desenvolvimento científico da idéia. É assim que a forma da idéia constituída pela família é condicionada pelas determinações conceituais de que ela é, como se vai mostrar, o resultado. Que estas anteriores condições já, porém, existiam para elas como realidade (por exemplo; o direito da propriedade, o contrato, a moralidade subjetiva, etc.) é o outro aspecto da evolução que só nas civilizações mais adiantadas e perfeitas chega a realizar tal existência própria e bem definida dos seus fatores.

Plano da Obra

33 – Segundo as fases do desenvolvimento da idéia da vontade livre em si e para si, a vontade é:

a) Imediata. O seu conceito é portanto abstrato: a personalidade; e a sua existência empírica é uma coisa exterior imediata, é o domínio do direito abstrato ou formal;

b) A vontade que da existência exterior regressa a si é aquela determinada como individualidade subjetiva em face do universal (sendo este em parte, como bem, interior, e em parte, como mundo dado, exterior), sendo estes dois aspectos da idéia obtidos apenas um por intermédio do outro; é a idéia dividida na sua existência particular, o direito da vontade subjetiva em face do direito do universo e do direito da idéia que só em si existe ainda, é o domínio da moralidade subjetiva;

c) Unidade e verdade destes dois fatores abstratos: a pensada idéia do Bem realizada na vontade refletida sobre si e no mundo exterior, embora a liberdade como substância exista não só como real e necessária mas ainda como vontade subjetiva. É a idéia na sua existência universal em si e para si, é a moralidade objetiva.

Por sua vez, a substância é simultaneamente:

a) Espírito natural, família;

b) Espírito dividido e fenomênico, sociedade civil;

c) O Estado como liberdade que, na livre autonomia da sua vontade particular, tem tanto de universal como de objetiva; tal espírito orgânico e real (*a*) de um povo torna-se real em ato e revela-se através (*b*) de relações entre os diferentes espíritos nacionais (*c*) na história universal como espírito do mundo cujo direito é o que há de supremo.

Nota – De acordo com a lógica teórica, supomos que uma coisa ou um conteúdo que começa por se apresentar segundo o seu conceito ou tal como é em si tem o aspecto da imediateidade ou do ser; outra coisa será o concreto que é para si na forma do conceito; esse já não é imediato. Do mesmo modo se supõe admitido o princípio que preside à classificação. Pode esta ser considerada como uma nomenclatura histórica, pois os diferentes graus devem produzir-se segundo a natureza do conteúdo como fatores da evolução da idéia. Uma divisão filosófica não é, de modo nenhum, uma classificação exterior que obedece a um ou vários princípios particulares aplicados a uma matéria dada, mas constitui a diferenciação imanente do próprio conceito. *Moralität* e *Sittlichkeit*[1], termos habitualmente empregados no mesmo sentido, são por nós tomados com significados essencialmente diferentes. Aliás, também a representação corrente costuma distingui-los. A linguagem kantiana prefere utilizar a palavra *Moralität*, o que explica por que os princípios práticos desta filosofia limitam-se completamente àquele conceito e tornam até impossível o ponto de vista da moralidade objetiva que anulam e procuram fazer desaparecer. Mas mesmo que, pela sua etimologia, estas palavras sejam equivalentes isso não obsta a empregá-las como diferentes, uma vez que necessariamente o serão ao designarem conceitos diferentes.

PRIMEIRA PARTE

O Direito Abstrato

34 – A vontade livre em si e para si, tal como se revela no seu conceito abstrato, faz parte da determinação específica do imediato. Neste grau, é ela realidade atual que nega o real e só consigo apresenta uma relação apenas abstrata. É a vontade do sujeito, vontade individual, encerrada em si mesma. O elemento de particularidade que há na vontade é que ulteriormente vem oferecer um conteúdo de fins definidos; como, porém, ela é uma individualidade exclusiva, tal conteúdo constitui para ela um mundo exterior e imediatamente dado.

35 – Nesta vontade livre para si, o universal, ao apresentar-se como formal, é a simples relação, consciente de si embora sem conteúdo, com a sua individualidade própria. Assim é o sujeito uma pessoa. Implica a noção de personalidade que, não obstante eu ser tal indivíduo complementar determinado e de todos os pontos de vista definido (no meu íntimo livre-arbítrio, nos meus instintos, no meu desejo, bem como na minha extrínseca e imediata existência), não deixo de ser uma relação simples comigo mesmo e no finito me conheço como infinitude universal e livre.

Nota – A personalidade só começa quando o sujeito tem consciência de si, não como de um eu simplesmente concreto e de qualquer maneira determinado, mas sim de um eu puramente abstrato e no qual toda limitação e valor concretos são negados e invalidados. É assim que na personalidade existe o conhecimento de si como de um objeto exterior mas elevado pelo pensamento à infinitude simples e, portanto, puramente idêntico a ela. Não têm os indivíduos e os povos personalidade enquanto não alcançam este pensamento e este puro saber de si. O espírito que em si e para si exige distingue-se do espírito fenomênico por isso, na determinação em que o último só é consciência de si segundo a vontade natural e suas contrariedades extrínsecas (*Fenomenologia do espírito*, p. 101, ed. 1807, e *Enciclopédia das idéias filosóficas*, § 334º), o primeiro se apreende a si mesmo, eu abstrato e livre, como objeto e como fim, e é, portanto, uma pessoa.

36 – 1º É a personalidade que principalmente contém a capacidade do direito e constitui o fundamento (ele mesmo abstrato) do direito abstrato, por conseguinte formal. O imperativo do direito é portanto: sê uma pessoa e respeita os outros como pessoas.

37 – 2º A particularidade da vontade constitui, sem dúvida, um momento da consciência de querer no seu todo, mas ainda não faz parte da personalidade abstrata como tal. Está certo, pois, que ela se apresente (na forma de desejo, carência, instinto, volição arbitrária) mas como diferente da personalidade que é determinação da liberdade. Também no direito formal não se considera o

interesse particular (o que me é útil ou agradável) nem o motivo particular da determinação do meu querer, nem a minha intenção nem o meu conhecimento de causa.

38 – Em relação à ação concreta e aos fatos da moralidade subjetiva e objetiva, o direito abstrato apenas constitui uma possibilidade perante o conteúdo deles; a regra jurídica só é, portanto, uma faculdade ou uma permissão. A necessidade deste direito limita-se (sempre por causa da sua abstração) a algo de negativo: não ofender a personalidade e tudo o que lhe é conseqüente. Só há, portanto, interdições jurídicas e a forma positiva dos imperativos de direito funda-se, em última análise, numa interdição.

39 – 3º A individualidade da pessoa que decide e é imediata relaciona-se com uma natureza dada à qual a personalidade da vontade se opõe como algo de subjetivo; como, porém, a vontade é infinita em si mesma e universal, tal limitação da personalidade como objetiva contradiz-se e anula-se. Constitui ela a atividade que suprime esse limite e a si mesma se dá a realidade ou, o que é o mesmo, que afirma como sua essa existência da natureza.

40 – O direito começa por ser a existência imediata que a si se dá a liberdade de um modo também imediato nas formas seguintes:

a) A posse, que é propriedade; aqui, a liberdade é essencialmente liberdade da vontade abstrata ou, em outros termos, de uma pessoa particular que só se relaciona consigo mesma;

b) A pessoa que se diferencia de si se relaciona com outra pessoa e ambas só como proprietárias existem uma para a outra; a identidade delas, que existe em si (virtual), adquire a existência pelo trânsito da propriedade de uma para outra, com mútuo consentimento e permanência do comum direito. Assim se obtém o contrato;

c) A vontade como diferenciada na relação consigo mesma, (*a*) não porque se relacione com outra pessoa, mas (*b*) porque é em si mesma vontade particular que se opõe ao seu ser em si e para si, constitui a injustiça e o crime.

Nota – A divisão do direito em direito real e pessoal e em processo, bem como as outras muitas classificações, têm por fim dar uma ordem superficial ao amálgama de matéria inorganizada que se apresenta. Tal divisão implica, antes de tudo, uma confusa mistura dos direitos cuja condição está nas realidades substanciais, como o Estado e a família, e dos direitos que apenas se reportam à simples personalidade abstrata. Tal confusão concentra-se na divisão kantiana dos direitos em reais, pessoais e reais-pessoais. Muito longe nos levaria o desenvolvimento do que há de errôneo e de mal analisado nesta classificação, que constitui a base do direito romano, de direitos pessoais e reais (o processo é já a aplicação e não se deve pois considerar nessa classificação).

Já hoje está suficientemente esclarecido que só a personalidade confere o direito sobre as coisas e que, portanto, o direito pessoal é essencialmente um direito real (entendendo-se a coisa no sentido mais geral, como o que é exterior à minha liberdade, onde se pode incluir

também o meu corpo, a minha vida). O direito real é o direito da personalidade como tal.

Quanto àquilo que, em direito romano, se chama direito pessoal, diremos que o homem tem de ser considerado com um certo *status* para ser uma pessoa (*Heinecii, Elem. Jur. Civ.*, § 15º). No direito romano, a personalidade é uma situação, um estado que se opõe à escravatura. O conteúdo do direito romano chamado pessoal vai além do direito sobre os escravos, de que também dependem as crianças e sobre os que estão à margem da lei (*capitis diminutio*), estendendo-se às relações familiares. Em Kant, as relações familiares constituem os direitos pessoais de modalidade exterior. O direito romano pessoal não é, pois, o direito da pessoa como tal mas apenas o da pessoa particular. Mais adiante mostraremos que o fundamento substancial da relação familiar é, antes, o abandono da personalidade. Parece-nos pois contrário à ordem devida tratar o direito geral da personalidade. Em Kant, os direitos pessoais são aqueles que têm origem num contrato pelo qual eu dou ou forneço qualquer coisa: é o *jus ad rem* do direito romano, que provém de uma *obligatio*. Certo é que só uma pessoa tem qualquer coisa para fornecer segundo um contrato e que só uma pessoa pode obter o direito a uma tal prestação, mas por isso mesmo é que tal direito não pode ser chamado de pessoal. Toda espécie de direito se refere a uma pessoa; e, objetivamente, o direito que tem origem num contrato não é direito sobre uma pessoa, mas sobre uma coisa que lhe é extrínseca, que é sempre uma coisa.

PRIMEIRA SEÇÃO

A Propriedade

41 – Deve a pessoa dar-se um domínio exterior para a sua liberdade a fim de existir como idéia. Porque nesta primeira determinação, ainda completamente abstrata, a pessoa é a vontade infinita em si e para si, tal coisa distinta dela, que pode constituir o domínio da sua liberdade, determina-se como o que é imediatamente diferente e separável.

42 – O que é imediatamente diferente do espírito livre, e considerado este como em si, é a extrinsecidade em geral: uma coisa, qualquer coisa de não livre, sem personalidade e sem direito.

Nota – A coisa, como a objetividade, tem duas significações opostas: por um lado, quando se diz "é a mesma coisa, trata-se da coisa e não da pessoa", isso significa algo substancial; por outro lado, porém, a coisa aparece em relação à pessoa (não no sentido de sujeito particular) como o contrário do que é substancial, como aquilo que por definição é apenas extrinsecidade. O que é extrínseco para o espírito livre (que se deve distinguir da simples consciência), o é de uma maneira absoluta, em si e para si, tal como a definição conceitual da natureza é a de ser a extrinsecidade em si mesma.

43 – Como conceito imediato essencialmente individual, tem a pessoa uma existência natural que, por um lado, lhe está ligada mas para com a qual, por outro lado, ela se comporta como para com um mundo exterior. A propósito da pessoa em sua primeira imediateidade, apenas se trata aqui de coisas em seu caráter ele mesmo imediato e não de determinações suscetíveis de se tornarem coisas por intermédio da vontade.

Nota – São objetos de contrato, assemelháveis a objetos de compra e venda, qualidades do espírito, ciência, arte, até poderes religiosos (prédicas, missas, orações) e descobertas. Pode-se perguntar se o artista, o sábio, etc., têm a posse jurídica da sua arte, da sua ciência, da sua faculdade de pregar, de celebrar missa, etc., isto é, se tais objetos são coisas, e hesitar-se-á em chamar-lhes propriedades, conhecimentos e faculdades das coisas. Se, por um lado, tal posse é objeto de negociação e de contrato, é ela, por outro lado, interior e espiritual, e o intelecto pode ver-se embaraçado para qualificá-la juridicamente, pois tem sempre diante dos olhos a alternativa de um objeto ser ou não uma coisa (tal como algo é ou não infinito). O espírito livre tem, decerto, como conhecimentos próprios, saber, talentos que lhe são interiores e não exteriores, mas pode dar-lhes uma existência exterior mediante a expressão e assim aliená-los (cf. mais adiante). Passam eles então à categoria de coisas. Não aparecem, pois, de repente como imediatos mas vêm a sê-lo por intermédio do espírito que passa para a imediateidade e a extrinsecidade o que é intrínseco. Segundo uma cláusula injusta e imoral do direito romano, os filhos, não obstante a relação objetiva do amor (que, aliás, tinha de ser enfraquecida por essa injustiça), eram para o pai uma união (mas antijurídica) dos dois caracteres da coisa e da não-coisa.

A matéria do direito abstrato é a pessoa como tal; por conseguinte o particular que pertence ao domínio da

sua liberdade só é objeto deste direito como separável e imediatamente diferente da pessoa, quer este caráter de objetividade imediata lhe pertença essencialmente, quer o receba de um ato de vontade subjetiva. É por isso que as qualidades intelectuais, o saber, etc., só são tomados em consideração como objeto de posse jurídica. A possessão do corpo e do espírito que se obtém por meio da cultura, do estudo, do trabalho, etc., constitui uma propriedade íntima do espírito e não deve ser aqui tratada. A passagem de tal propriedade para o terreno onde ela fica sujeita à determinação de uma propriedade jurídica exterior será considerada a propósito da alienação.

44 – Tem o homem o direito de situar a sua vontade em qualquer coisa; esta torna-se, então, e adquire-a como fim substancial (que em si mesma não possui), como destino e como alma, a minha vontade. É o direito de apropriação que o homem tem sobre todas as coisas.

Nota – Aquela filosofia que atribui às coisas particulares imediatas, ao impessoal, uma realidade no sentido de independência e de íntimo e verdadeiro ser para si, bem como aquela outra que afirma não poder o espírito conhecer ou atingir a verdade sobre a natureza da coisa em si, imediatamente se vêem refutadas pelo comportamento da vontade livre para com tais coisas. Se, para a consciência, para a intuição sensível e imaginativa, aquelas coisas exteriores têm a aparência de independentes, é, porém, a vontade livre, que é o idealismo, que constitui a verdade de uma tal realidade.

45 – Há alguma coisa que o Eu tem submetida ao seu poder exterior. Isso constitui a posse; e o que constitui o interesse particular dela reside nisso de o Eu se apoderar de alguma coisa para a satisfação das suas exigências, dos seus desejos e do seu livre-arbítrio. Mas é aquele aspecto pelo qual Eu, como vontade livre, me torno objetivo para mim mesmo na posse e, portanto, pela primeira vez real, é esse aspecto que constitui o que há naquilo de verídico e jurídico, a definição da propriedade.

Nota – Do ponto de vista da carência, e caso esta seja colocada em primeiro plano, ter uma propriedade aparece como um meio. Mas é noutro ponto de vista que reside a verdadeira situação, o da liberdade que na propriedade tem a sua primeira existência, o seu fim essencial para si.

46 – É a minha vontade pessoal, e portanto como individual, que se torna objetiva para mim na propriedade; esta adquire por isso o caráter de propriedade privada, e a propriedade comum, que segundo a sua natureza pode ser ocupada individualmente, define-se como uma comunidade virtualmente dissolúvel e na qual só por um ato do meu livre-arbítrio eu cedo a minha parte.

Nota – Não pode o uso dos elementos naturais, de acordo com a essência deles, ser suscetível de se particularizar na forma de propriedade privada. As leis agrárias de Roma representam um combate entre o espírito da comunidade e o caráter privado dos bens de raiz; este último, como elemento mais racional, acabou por vencer, embora sacrificando o outro direito. A propriedade familiar por fideicomisso contém um elemento que se opõe ao direito da personalidade e, portanto, à propriedade privada. Mas as regras referentes à propriedade pri-

vada podem subordinar a esferas mais elevadas do direito, a um ser coletivo, ao Estado, como acontece com o caráter privado da propriedade de uma pessoa moral, a propriedade de mão-morta. No entanto, não é no acaso, na fantasia individual ou na utilidade privada que se podem fundamentar tais exceções, mas sim no organismo racional do Estado.

A idéia platônica do Estado contém uma injustiça para com a pessoa ao torná-la incapaz, por uma lei geral, de propriedade privada. É fácil, a uma mentalidade que desconheça a natureza da liberdade, do espírito e do direito e a não apreenda nos seus momentos definidos, é fácil representar-se a fraternidade dos homens, estabelecida por piedade, por amizade ou até por coação, como inseparável da comunidade dos bens e da supressão da propriedade privada. Do ponto de vista religioso ou moral, até Epicuro desviava os seus amigos de estabelecer, como eles pareciam desejar, uma aliança na comunidade dos bens, pois isso seria, precisamente, a prova de uma desconfiança e quando há desconfiança entre as pessoas não podem elas ser amigas (Diόg. Laércio, X, VI).

47 – Como pessoa, eu mesmo sou uma individualidade imediata, o que, numa definição mais rigorosa do Eu, significa que sou vivente neste corpo orgânico que é a minha existência extrínseca, indivisa, universal em seu conteúdo e possibilidade real de qualquer posterior determinação. Como pessoa, também eu, no entanto, possuo a minha vida e o meu corpo como coisas estranhas e dependentes da minha vontade.

Nota – Nisso de eu ser um ser vivente e possuir um corpo, do ponto de vista em que sou, não espírito que

existe para si, mas espírito imediato, é nisso que se funda o conceito da vida e do espírito como alma, momentos que pertencem à Filosofia da natureza (*Encicl.*, §§ 259º e ss.; cf. §§ 161º, 164º e 298º) e à antropologia (*ib.*, § 318º).

Só na medida em que o quero é que possuo esta minha vida e este meu corpo. Ao contrário do homem, não pode o animal mutilar-se ou suicidar-se.

48 – Enquanto existência imediata, não é o corpo adequado ao espírito. Para vir a ser um órgão dócil e um instrumento animado, é preciso que seja possuído por ele (§ 57º). Para os outros, porém, eu sou essencialmente livre no meu corpo, tal como imediatamente o possuo.

Nota – Basta que o Eu como livre esteja vivente no meu corpo, para que seja proibido degradar esta viva existência ao nível de besta de carga. Enquanto eu estiver vivo, a minha alma (que é conceito e até liberdade) e o meu corpo não estarão separados; o último é a existência da liberdade e é nele que eu sinto. Será pois um intelecto sem idéia, sofístico, o que pode estabelecer aquela distinção que afirma que a coisa em si, a alma e a idéia, não é atingida quando o corpo é maltratado e quando a existência da pessoa está submetida ao poder de outrem. Poderei, decerto, retirar-me da minha existência, torná-la exterior a mim, afastar de mim a sensação particular e ser livre estando a ferros. Mas isso só tem relação com a vontade que é minha. Para os outros, eu sou no meu corpo, sou livre para os outros só enquanto sou livre na minha existência empírica (*Ciência da lógica*, I, p. 49; é uma proposição idêntica). Violência feita ao meu corpo por outrem é violência feita a mim.

Como sou um ser sensível, a violência feita ao meu corpo atinge-me imediatamente como real e presente. É isso que constitui a diferença entre o dano à propriedade exterior, pois nesta a minha vontade não possui aquele grau de realidade e de presença imediatas.

49 – O que há de racional na relação com as coisas exteriores é que eu possuo uma propriedade; o aspecto particular abrange os fins subjetivos, as carências, a fantasia, o talento, as circunstâncias exteriores (§ 45º). Só disso depende a posse. Mas neste aspecto particular ainda não é, neste domínio da personalidade abstrata, idêntica à liberdade. É, pois, contingente, do ponto de vista jurídico, a natureza e a quantidade do que possuo.

Nota – Enquanto pessoas, são equivalentes as múltiplas unidades (se é que se pode falar de multiplicidade onde ainda não há uma diferença de tal natureza). Isso não passa, porém, de um princípio tautológico e vazio, pois a pessoa, enquanto abstrata, é precisamente o que ainda não se particularizou e situou nas determinações que a diferenciam.

A igualdade é a identidade abstrata do intelecto; sobre ela se funda a mediocridade do espírito, sempre que depara com a relação da unidade a uma diferença. Aqui, a igualdade só poderia consistir na igualdade das pessoas abstratas como tais; ora, tudo o que se refere à posse, domínio de desigualdade, fica à margem da pessoa abstrata.

A reivindicação algumas vezes apresentada da igualdade na divisão das propriedades de raiz e até de todo o gênero de fortunas é uma concepção vaga e superficial, tanto mais que neste caso intervêm não só a contingência exterior da natureza mas ainda todo o domínio da natureza do espírito com o que ela tem de particular, de diversidade infinita e de sistematização racional.

Não se pode falar de uma injustiça da natureza a propósito da desigual repartição da riqueza e da fortuna, pois a natureza, não sendo livre, não é justa nem injusta. Desejar que todos os homens tenham proventos para satisfazer as suas exigências não é mais do que um desejo da moralidade subjetiva e, nesta sua vaga expressão, constitui uma idéia corrente que, como todo lugar-comum, não possui objetividade. Aliás, os proventos são coisa diferente da posse e deverão portanto ser estudados na parte em que nos ocuparmos da sociedade civil.

50 – Que a coisa pertença àquele que foi cronologicamente o primeiro a tomar posse dela é uma regra supérflua que se compreende por si mesma, pois um segundo não poderia tomar posse do que já é propriedade de outro.

51 – Para a propriedade como existência da personalidade, não são suficientes a minha representação interior e a minha vontade de que algo deva ser meu, mas é ainda preciso um ato de possessão. A existência que esta vontade assim adquire implica a possibilidade da sua manifestação a outrem. Que a coisa de que eu possa apropriar-me não tenha dono ou é uma condição negativa que por si mesma se compreende (§ 50º) ou reporta-se a uma antecipada relação com outrem.

52 – O ato de possessão faz parte da matéria da coisa que é minha propriedade, pois a matéria não é, por si, própria de si mesma.

Nota – Oferece-me a matéria uma resistência (só, aliás, é matéria pela resistência que me oferece), o que significa que me apresenta o seu ser-para-si abstrato, a mim como espírito abstrato, isto é, sensível (para a representação sensível, pelo contrário, o ser sensível do espírito é o concreto, e o racional abstrato); mas em relação à vontade e à propriedade o ser-para-si da matéria não tem verdade.

O ato de possessão, como ato exterior pelo qual se realiza o direito universal de apropriação das coisas da natureza, recorre às condições de força física, de astúcia, de habilidade e, em geral, depende do conjunto de intermediários que tornam o possessor corporalmente capaz de possessão. Conforme a diversidade qualitativa das realidades naturais, assim o domínio e o ato de possessão delas têm um sentido infinitamente múltiplo e, portanto, uma multiplicação e uma contingência infinitas. Aliás, não podem o gênero e o elemento, como tais, constituir objetos para a individualidade pessoal; para que se tornem tais e assim possam ser apropriados, têm de ser individualizados (um sopro de ar, um gole de água). Nesta impossibilidade de apropriação de um gênero exterior ou de uma realidade elementar, o que é decisivo não é a impossibilidade física material mas o fato de a pessoa, como vontade, se definir como individualidade e de, como pessoa, ser também individualidade imediata, assim entrando em relação com o mundo exterior na forma de individualidades (§ 13º, nota, e § 43º). O domínio e o ato de possessão exterior tornam-se pois, de maneira indefinida, mais ou menos imperfeitos. Sempre, porém, a matéria possui uma forma essencial e só por ela é alguma coisa. Quanto mais me aproprio dessa

forma, tanto mais atinjo a posse efetiva da coisa. Consumir objetos de alimentação é penetrar e alterar a natureza qualitativa que faz que eles sejam o que são antes de se aniquilarem. Exercitar o meu corpo orgânico em certas atitudes bem como, sobretudo, cultivar o meu espírito são também atos de possessão e penetração mais ou menos perfeitos. É o espírito que eu mais completamente posso fazer meu. Mas esta realidade do ato de possessão é diferente da propriedade como tal, que é completada pela vontade livre. Perante esta, a coisa deixa de conservar a sua originalidade para si, ao passo que uma exterioridade perdura sempre na posse como relação exterior. O pensamento tem de ultrapassar a vazia abstração de uma matéria sem qualidades que, na propriedade, deveria continuar fora de mim e própria à coisa.

53 – Nas relações da vontade à coisa é que a propriedade tem as suas próximas determinações. Tais relações são:

a) Ato de possessão imediata, quando a vontade tem a sua existência na coisa como algo de positivo;

b) Quando a coisa é uma negação em face da vontade, esta tem a sua existência nela como em algo que tem de negar: é o uso.

A - A Possessão

54 – A possessão é, por um lado, o ato corporal e imediato de apropriar-se, e, por outro, o fabrico ou, enfim, a simples assinatura.

55 – *a)* O ato corporal de apropriar-se é, do ponto de vista sensível, pois estou presente nessa possessão e assim é manifesta a minha vontade, a mais perfeita maneira de possessão. Em geral, porém, é um ato subjetivo, temporário e limitado tanto na sua extensão quantitativa como na natureza qualitativa dos objetos. O nexo de continuidade que posso estabelecer entre uma coisa que adquiro e outras que já me pertencem ou que por si mesmo, por acaso ou por outras mediações, se estabelece é suscetível de ampliar um tanto o alcance da possessão.

Nota – O domínio do meu poder pode ser ampliado pelas forças mecânicas, armas e instrumentos. Existem também relações de continuidade como entre o mar ou um rio que banhe um terreno de caça ou de pastagens e a minha propriedade fixa, entre pedras ou outros minérios e o campo onde eles estão depositados, entre tesouros e a minha propriedade, ou ainda conexões que se estabeleçam no tempo e de uma maneira acidental como uma parte daquilo a que se chama acessões naturais (como os aumentos de terras por aluvião e os direitos àquilo cujo dono se desconhece). A *foetura* constitui, sem dúvida, uma acessão ao que me pertence mas apenas como relação orgânica; não é um acréscimo que advém do exterior à coisa possuída por mim e define-se, portanto, como uma espécie muito diferente das outras acessões. Todos estes laços representam ou possibilidades de apropriação que excluem outros meios reais em proveito de um proprietário e com dano de outro, ou um acidente inseparável da coisa a que se acrescentam. Constituem, em geral, relações extrínsecas que não são forjadas nem pela noção nem pela vida. Cabem portanto na jurisdição do intelecto que considera e aprecia

argumentos opostos e elabora uma legislação positiva pronunciando-se sobre o caráter mais ou menos essencial das relações.

56 – *b)* Pelo fabrico, a determinação de que algo é meu adquire uma realidade exterior que existe para si e deixa de se condicionar à minha presença no lugar e no tempo, na medida em que eu sou saber e querer.

Nota – Até certo ponto, o fabrico é a possessão mais conforme com a idéia, pois em si une ele o subjetivo e o objetivo sem que deixe de ser infinitamente diverso pela natureza qualitativa dos objetos e pela variedade dos fins subjetivos.

Este é também o lugar em que devemos considerar a formação orgânica na qual aquilo que eu faço ao objeto não lhe fica extrínseco mas é por ele assimilado: trabalho da terra, cultura de plantas, guarda e criação de animais e, bem assim, os meios que tornam utilizáveis forças ou matérias-primas – aproveitamento da ação de um material sobre outro.

57 – Na existência imediata que nele se manifesta, o homem é um ser natural, exterior ao seu conceito; só pela plenitude do seu corpo e do seu espírito, pela conscientização de si como livre, é que o homem entra na posse de si e se torna a propriedade de si mesmo por oposição a outrem. A possessão é aqui, por outro lado e inversamente, o ato de o homem realizar aquilo que é como conceito (como possibilidade, faculdade, disposição), ato pelo qual é ao mesmo tempo dado como seu e como objeto separado da simples consciência de si e, portanto, suscetível de receber a forma da coisa.

Nota – A justificação da escravatura (como fundada na força física, na presa de guerra, na proteção, na manutenção, na educação, na beneficência, no consentimento próprio), e bem assim do domínio como simples direito do senhor, em suma a justificação de todos os aspectos históricos oferecidos pelo direito de escravatura e de domínio, assenta no ponto de vista de que o homem é um ser natural segundo um modo de existência em que também está compreendida a vontade arbitrária, e que é um ponto de vista inadequado ao conceito. Pelo contrário, é a afirmação de que a escravatura é absolutamente injusta que se funda no conceito do homem como espírito, como o que é em si mesmo livre, e que mostra como é incompleto o conceito, a que a escravatura recorre, do homem como ser livre por natureza ou, o que é o mesmo, como ela toma por verdadeiro, não a idéia, mas o conceito imediato. Como todas as antinomias, também esta assenta no pensamento formal que encerra no seu isolamento os dois separados momentos de uma idéia, e assim os mantém, por conseguinte, na sua não-verdade inadequada à idéia. O espírito livre é precisamente (§ 21º) aquele que não se limita a existir como puro conceito ou em si, mas que ultrapassa tal representação formal de si mesmo e, com ela, a existência imediata, e que toma a existência como apenas sua, como existência livre.

O aspecto da antinomia que afirma o conceito da liberdade tem a vantagem de conter o ponto de partida absoluto, mas ponto de partida apenas para a verdade, ao passo que o outro aspecto, o da existência sem conceito, de modo nenhum contém o ponto de vista da racionalidade e do direito. O ponto de vista da vontade

livre, que é onde começam o direito e a ciência do direito, está além deste ponto de vista incompleto que admite que o homem possa ser escravo porque o considera como ser natural e como conceito apenas virtual. Esta antiga e falsa representação reporta-se ao espírito que ainda está encerrado no ponto de vista da sua consciência imediata, da liberdade, travando então um combate que é o do seu reconhecimento e o da relação de senhor e servo (*Enciclopédia das ciências filosóficas*, §§ 430º e ss., e *Fenomenologia do espírito*, p. 115). Mas para que o espírito objetivo, o conteúdo do direito deixem de ser concebidos através das correspondentes noções subjetivas, para que, por conseguinte, se deixe de conceber como um puro dever-ser isto de o homem em si e para si não estar destinado à escravatura, é preciso reconhecer-se que a idéia da liberdade só existe verdadeiramente na realidade do Estado.

58 – *c)* A possessão que não é efetiva para si mas constitui simplesmente uma representação para a minha vontade é um sinal que está sobre a coisa, um sinal que significa que nela eu pus a minha vontade. Tal possessão varia infinitamente em extensão e significação reais.

B - O Uso da Coisa

59 – Com a possessão, a coisa recebe o predicado de ser minha e a vontade estabelece com ela uma relação positiva. Ao mesmo tempo, a coisa é, nesta identidade, apresentada como negativa e a minha vontade determinada como vontade particular: exigência, gosto, etc.

Ora, quando a minha exigência aparece como modalidade particular de uma vontade, o que se satisfaz é o lado positivo, e a coisa, enquanto negativa em si, apenas é para tal exigência, servindo-a. Esta satisfação da minha exigência por meio da modificação, destruição, consumo da coisa, que nisso manifesta a sua estranheza dependente e assim cumpre o seu destino, é o que constitui o uso.

Nota – Quando se considera a propriedade como abandonada e sem dono e quando, para se justificar uma possessão ilegal, se alega que os proprietários não se servem dela, assim se forma uma representação em que o uso aparece como o lado efetivo, a realidade da propriedade. No entanto, a primeira base substancial da propriedade é a vontade do proprietário de que uma coisa seja sua; num posterior desenvolvimento, o uso é apenas fenômeno e modalidade particular e só se afirma depois daquele fundamento universal.

60 – A utilização de uma coisa no ato da apropriação apenas é, para si, a possessão de um objeto individual. Se, porém, tal utilização se fundar numa exigência perdurável e for utilização repetida de um produto que se renova ou, até, se limitar a assegurar as condições para que esse produto se renove, tais circunstâncias conferem àquele ato o valor de uma marca, dão-lhe o sentido de uma possessão geral que, no mesmo passo, se torna possessão da base física ou orgânica ou das outras condições de uma tal produção.

61 – Tal como a substância da coisa, que é minha propriedade, é para si mesma a sua extrinsecidade, isto

é, a sua não-substancialidade (perante mim não aparece ela como um fim em si) (§ 42º), e tal como esta extrinsecidade se realiza precisamente na utilização que dela faço, assim equivale à coisa em toda a sua extensão a plena disponibilidade dela. Desde o momento em que o seu uso me pertença, eu sou proprietário da coisa pois, fora da sua integral utilização, nada existe que possa ser propriedade de outrem.

62 – Só quando o uso ou a posse são temporários ou parciais (nos casos em que a posse é apenas uma possibilidade de uso parcial e temporário) é que podem se distinguir da propriedade. Se o pleno uso fosse meu e, no entanto, a propriedade abstrata pertencesse a outrem, então a coisa como minha estaria completamente sujeita à minha vontade e, no entanto, algo nela se me apresentaria insujeitável: a vontade de um outro, vontade que, bem entendido, seria vazia. Nessa coisa eu estaria como vontade positiva simultaneamente objetiva e não-objetiva.

Eis o que constituiria uma relação absolutamente contraditória. A propriedade, portanto, é essencialmente a propriedade plena e livre.

Nota – A distinção entre a propriedade e o direito ao uso pleno é uma distinção que pertence ao intelecto vazio. Não possui este a idéia de que se trata aqui da unidade entre a propriedade ou entre a vontade pessoal em geral e a sua realidade, e antes se lhe representam estes dois momentos como sendo, no seu isolamento, verdadeiros. Tal distinção, enquanto situação real, é pois a de um domínio vazio que poderia chamar-se delírio da personalidade (se a palavra delírio não devesse reservar-

se para os casos em que uma representação e a sua realidade se encontram em imediata e instantânea contradição), porquanto considera que o que é meu num objeto deveria ser, em mediação, a minha vontade particular exclusiva e a de um outro.

Nas *Institutiones*, liv. II, tít. IV, lê-se: "*Usufructus est jus alienis rebus utendi, ruendi, salva rerum* substantia." E mais adiante: "*ne tamen in universum* inutiles *essent proprietatis*, semper *abscedente usufructus:* placuit *certis modis extingui usumfructum et ad proprietatem reverti*." *Placuit*, como se se tratasse apenas de uma referência ou decisão para dar sentido a tal separação por meio desta cláusula. Uma *proprietas semper abscendente usufructu* não seria apenas inútil mas deixaria de ser uma propriedade. Não tem aqui lugar, pois não se refere ela ao desenvolvimento do conceito da propriedade e apenas constitui sutileza histórica do direito, a discussão de outras distinções feitas a propósito da propriedade como a de *in res mancipi* e de *nec mancipi* ou *dominium Quiritarium et Bonitarium*.

Quanto às instituições do *dominium directum*, do *dominium utile*, da enfiteuse e todos os foros com rendas hereditárias e estipulações de toda a espécie, caem elas, sempre que estes encargos são perpétuos, dentro da distinção de que nos ocupamos, mas, de um outro ponto de vista, saem dela na medida precisamente em que os encargos ligados ao *dominium utile* fazem do *dominium directum* um *dominium utile*. Se tais distinções nada mais contivessem do que esta distinção em sua nua abstração, não haveria já dois donos, mas um proprietário e um dono vazio. Mas por causa dos encargos trata-se de dois proprietários entre os quais se estabelece uma

relação sem que, no entanto, ambos estejam na posse de uma propriedade comum. Tal situação constitui o trânsito do *directum* ao *utile*, trânsito já iniciado quando se começou a considerar que, no *dominium directum*, o provento era o inicial e quando, por conseguinte, o domínio sobre a propriedade, antes tido como nobre e inapreciável, cedeu o passo ao *utile* que é o racional.

É que, há mais de mil e quinhentos anos, graças ao cristianismo, começou a desenvolver-se e a tornar-se um princípio geral, numa parte aliás pequena da humanidade, a liberdade da pessoa. Mas só desde ontem, e pode dizer-se que esporadicamente, é que a liberdade da propriedade é reconhecida como um princípio. Eis um exemplo histórico de como o espírito carece do tempo para progredir na consciência de si... e contra a impaciência da opinião.

63 – É a coisa individual no uso, e quantitativa e qualitativamente determinada em relação a uma exigência específica. No entanto, dado que esta utilidade específica é definida quantitativamente, pode ela ao mesmo tempo comparar-se com outros objetos da mesma utilidade, bem como se pode considerar aquela exigência específica como exigência em geral e, portanto, na sua particularidade, comparar-se com outras exigências. Por conseguinte, a coisa também pode ser comparada àquelas que satisfazem outras exigências. Esta possibilidade simples de ser definida universalmente, que provém da particularidade da coisa com abstração das suas qualidades específicas, é ao que se chama valor da coisa e aí a verdadeira substancialidade dela se define e é objeto de consciência. Como proprietário pleno da coisa, sou-o também do seu valor e do seu uso.

Nota – O arrendatário possui uma propriedade que é a do uso e não a do valor da coisa.

64 – A forma e o sinal dados à posse são circunstâncias exteriores onde não se encontra a presença subjetiva da vontade, única que confere significação e valor. Mas tal presença, que é o uso, a utilização ou qualquer outra manifestação da vontade, produz-se no tempo. Deste ponto de vista, a objetividade exige que tal manifestação se perpetue. Sem ela, a coisa, como que abandonada pelo querer e pela posse efetiva, fica sem dono: perco ou adquiro a propriedade por prescrição.

Nota – Não foi, pois, por uma simples consideração exterior, em contradição com o direito estrito e para resolver os conflitos e confusões que com velhas reivindicações perturbariam a segurança da propriedade, não foi por isso que a prescrição foi introduzida no direito. A prescrição funda-se na definição do que há de real na propriedade, na necessidade de que a vontade se manifeste para ter alguma coisa. Os monumentos públicos são propriedade nacional ou valem como obras de arte em geral do ponto de vista da sua utilização, como fins vivos e independentes pela alma de lembrança e homenagem que os habita; se perdem tal alma, ficam sem dono, propriedade privada contingente como, por exemplo, as obras de arte gregas ou egípcias. Pela mesma razão prescreve o direito de propriedade que a família de um escritor tem sobre as suas obras. Estas obras ficam sem proprietário no sentido de que (ao contrário dos monumentos) passam para a propriedade geral e são objeto de apropriações contingentes conforme a utilização da coisa.

Uma terra que é abandonada, ou naturalmente entregue a um pousio perpétuo, apenas contém uma arbitrária vontade vazia, sem presença, e a sua violação não causa dano a nada de real nem é assegurado o respeito dela.

C - Alienação da Propriedade

65 – Posso eu desfazer-me da minha propriedade (porquanto ela só é minha na medida em que nisso tenho a minha vontade), ou abandoná-la como se não tivesse dono (*derelinquo*), ou transmiti-la à vontade de outrem – mas só o posso fazer na medida em que a coisa é, por natureza, exterior.

66 – São, portanto, inalienáveis e imprescritíveis, como os respectivos direitos, os bens ou, antes, as determinações substanciais que constituem a minha própria pessoa e a essência universal da minha consciência de mim, como sejam a minha personalidade em geral, a liberdade universal do meu querer, a minha moralidade objetiva, a minha religião.

Nota – O que o espírito é como conceito e em si, também o deve ser em existência e para si (ser, portanto, uma pessoa, capaz de propriedade, ter uma moralidade objetiva e uma religião). Esta Idéia é ela própria o seu conceito (como causa de si – quer dizer: como causa livre – é aquilo cuja natureza só pode ser concebida como existente) (Espinoza, *Ética*, I). Tal conceito, que é somente para si e que, num regresso contínuo da imediateidade a si mesmo, é o que é, cria a possibilidade da oposição entre aquilo que ele é apenas em si e o que é

quando não para si (§ 57º), e inversamente entre o que é para si e o que é quando não em si (na vontade do mal), bem como a possibilidade de alienação da personalidade e do seu ser substancial, quer esta alienação se produza de um modo inconsciente, quer explícito.

Exemplos de alienação da personalidade são a escravatura, a propriedade corporal, a incapacidade de ser proprietário ou de dispor livremente da sua propriedade. A alienação da racionalidade inteligente, da moralidade subjetiva e objetiva, da religião aparece na superstição, na autoridade e nos plenos poderes que eu concedo a outrem para determinar e prescrever as ações que devo realizar (como quando alguém se obriga expressamente a roubar, a matar ou a qualquer outro crime) ou para me ditar o que é o meu dever de consciência, a verdade religiosa, etc. O direito a uma tal inalienabilidade é imprescindível, pois o ato por que me aproprio da minha personalidade e da sua substancial essência e me torno pessoa jurídica responsável, ser moral e religioso, suprime todas aquelas condições de extrinsecidade que só essa extrinsecidade tornava suscetíveis de serem possuídas por outrem. Com esta supressão da extrinsecidade, desaparece a condição de tempo e todas as razões provindas do meu consentimento e abandono anterior. Este regresso de mim mesmo a mim mesmo que me restitui a existência como Idéia, como pessoa jurídica e moral, suprime a anterior situação e a injustiça que eu e outro tínhamos cometido contra o meu conceito e a minha razão ao tratarmos e deixarmos tratar como algo de extrínseco a existência infinita da consciência de si. Este regresso a mim revela a contradição que havia em ter dado a outros a posse da minha moralidade, da minha religião, coisas

que, embora alguma vez eu não as tenha possuído, são, desde que as possuo, essencialmente minhas e não extrínsecas.

67 – Posso ceder a outrem aquilo que seja produto isolado das capacidades e faculdades particulares da minha atividade corporal e mental ou do emprego delas por um tempo limitado, pois esta limitação confere-lhe uma relação de extrinsecidade com a minha totalidade e universalidade. Mas se eu alienasse todo o meu tempo de trabalho e a totalidade da minha produção, daria a outrem a propriedade daquilo que tenho de substancial, de toda a minha atividade e realidade, da minha personalidade.

Nota – A relação é aqui a mesma que se estabelece entre a substância da coisa e a sua utilização (§ 61º). Assim como o uso só se distingue da substância quando é limitado, assim o uso das minhas forças só se distingue das minhas forças, e portanto de mim, quando é quantitativamente limitado. A totalidade das manifestações de uma força é essa mesma força, como o conjunto dos acidentes é a substância e o conjunto das particularidades é o universal.

68 – O que há de original na produção intelectual pode, graças à expressão, transformar-se num objeto exterior e, desde então, ser também produzido por outrem. É assim que, ao adquirir esta coisa, o novo proprietário não adquire apenas as idéias ou a descoberta técnica desse modo comunicadas (possibilidade que em certos casos, como o da produção literária, constitui o único valor da compra) mas também o processo geral

para desse modo se exprimir ou para produzir uma multidão de objetos semelhantes.

Nota – Quanto às obras de arte, a forma que figura as idéias numa matéria exterior, como coisas, de tal modo constitui aquilo que é próprio do indivíduo criador que até a imitação é o resultado de uma habilidade técnica e pessoal. No caso da obra literária, tal como na invenção de um dispositivo técnico, é de natureza mecânica a forma que dela faz uma realidade exterior (numa, porque a idéia é apresentada por meio de sinais abstratos isolados e não por uma imagética concreta; na outra, porque possui sempre qualidades vulgares que são as exigidas para dominar o processo de produção destas coisas como tais). Entre os dois extremos representados pela obra de arte e pela produção mecânica, há todos os termos intermediários, cada qual tendo mais ou menos afinidades com um ou com outro.

69 – Quem adquire um tal produto possui, em relação ao exemplar particular isolado, todo o valor e pleno uso. Plena e livremente é, pois, proprietário do objeto particular, embora o autor do escrito, ou o inventor do dispositivo técnico, continue proprietário do processo universal que permite multiplicar tais produtos pois ele não alienou tal processo, antes o reservou como expressão que conserva sua.

Nota – É preciso não começar por procurar a substância do direito do escritor ou do inventor numa condição arbitrariamente posta no momento da alienação do exemplar isolado, na qual a possibilidade de produzir objetos semelhantes continuaria a ser propriedade do inventor. É preciso perguntar primeiro se tal separação da

propriedade da coisa e da possibilidade com ela dada de a reproduzir é logicamente admissível e não suprime a livre e plena propriedade (§ 62º), e só depois é que pode depender da vontade do primeiro produtor intelectual conservar para si esta possibilidade ou vendê-la como um valor ou não lhe atribuir valor para si e entregá-la com o objeto particular. Ora, o que distingue esta possibilidade é conferir ao objeto, além da qualidade de posse, a de capital (§ 170º). Consiste este no processo particular de utilização da coisa e é diferente e separável do uso a que esta coisa imediatamente se destina (não é aquilo a que se chama uma *acessio naturalis* como a *foetura*). Como, portanto, a diferença se aplica ao que é naturalmente divisível, ao uso exterior, a reserva que de uma parte do uso se faz no momento de alienação da outra parte não constitui simples restrição de uma soberania sem *utile*. É uma maneira puramente negativa, mas primordial, de proteger as ciências e as artes, de assegurar contra o roubo aqueles que nelas trabalham, de proteger-lhes a sua propriedade, tal como a primordial e mais importante medida em favor do comércio e da indústria é a segurança das grandes vias de comunicação. Mas, como, por outro lado, o que é produto do espírito também tem por fim fazer-se conceber por outros indivíduos e em sua representação, memória e pensamento ser assimilado, como sempre há na expressão algo de original que lhes permite transformar o que aprenderam numa coisa por sua vez alienável (pois aprender não é saber de memória mas apreender com o pensamento as idéias dos outros, e pensar segundo outrem ainda é também aprender), por tais motivos acontece que eles acabam por considerar o capital assim obtido como propriedade sua e podem reivindicar para si o

direito de extrair dele uma produção. A difusão das idéias em geral e o ensino em especial são, por finalidade e por dever (sobretudo quando se trata das ciências positivas, da dogmática de uma igreja, da jurisprudência, etc.), a repetição de idéias estabelecidas, em expressões alheias adquiridas; o mesmo acontece com os escritos que se destinam ao ensino e propagação das ciências. Ora, até que ponto a forma dada a tal repetição e tradução transforma o anterior tesouro científico, especialmente as idéias de outros que ainda são proprietários da produção delas, numa propriedade intelectual para aquele que reproduz e lhe confere ou não um direito de propriedade jurídica, até que ponto a reprodução de uma obra literária constitui ou não um plágio – eis o que não é suscetível de ser determinado por uma regra exata e não pode, por conseguinte, estabelecer-se jurídica e legalmente. Por isso devia o plágio ser uma questão de honra e por honra não se praticar.

As leis contra a imitação literária, defesa jurídica da propriedade do escritor e do editor, correspondem aos fins que têm de um modo bem definido mas limitado. É sempre fácil alterar alguma coisa na forma ou introduzir uma pequena inovação numa ciência ou numa vasta teoria que é obra de outrem, e basta até a impossibilidade de reproduzir os termos do autor na exposição do que ele levou a conceber, para que, independentemente dos fins que tornam essa repetição necessária, se multipliquem indefinidamente as modificações que imprimem na propriedade de alguém uma marca que é de outrem. Isso se vê nas centenas de resumos, excertos, coleções de livros de aritmética, de geometria, de arquitetura; isso permite que qualquer publicação de um periódico de crítica, de um almanaque qualquer, de um dicionário possa

reproduzir-se com outro ou com o mesmo título e apresentar-se como sendo original. É assim que o ganho que o escritor ou o editor original esperava vir a obter com a sua obra ou a sua publicação fica diminuído ou reduzido a nada. Quanto aos efeitos que a honra deverá ter contra o plágio, de tal modo se deixou de ouvir a palavra plágio ou roubo intelectual que temos de concluir ou que a honra já eliminou o plágio, ou que o plágio deixou de ser atentatório da honra e desapareceu o correspondente sentimento, ou, então, que a menor alteração numa forma exterior se tem já como uma tão alta originalidade, um tão autônomo pensamento, que a ninguém ocorre a idéia de plágio.

70 – A totalidade que compreende toda a atividade exterior, a vida, não é coisa exterior à personalidade como imediata e presente. O contrário, enquanto existência da personalidade, é antes a alienação e o sacrifício da vida. Nenhum direito tenho, pois, a decidir tal alienação, e só uma idéia moral, na medida em que absorve essa personalidade e dela faz a sua própria força eficaz, é que tem um direito sobre ela. Assim como a vida, enquanto tal é imediata, assim a morte é a negação imediata e deverá, portanto, receber-se de fora como um acidente natural ou, servindo uma idéia, por intermédio de mãos alheias.

Trânsito da Propriedade para o Contrato

71 – Como ser determinado, a existência é essencialmente ser para algo que é outro (ver nota do § 48º). Deste

ponto de vista de existência como coisa exterior, a propriedade é para outras exterioridades e liga-se à necessidade natural e à contingência que disso resultam. Mas como existência da vontade essa sua existência para outrem é existência para a vontade de outrem. Esta relação de vontade a vontade constitui o terreno próprio e verdadeiro onde a liberdade tem uma existência. É esta mediação que constitui o domínio do contrato, esta mediação que a propriedade estabelece, não só de uma coisa com a minha vontade subjetiva mas também com outra vontade, havendo portanto uma vontade comum de posse.

Nota – Entram os homens em relações contratuais (dádivas, trocas, negócios) por uma necessidade que é tão racional como aquela que os faz proprietários (§ 45º, nota). Para a consciência deles, o que motiva o contrato é a satisfação de uma exigência geral, o gosto ou a utilidade, mas em si é a razão, isto é, a idéia da personalidade livre e realmente existente (quer dizer: como pura vontade). O contrato supõe que os contratantes se reconheçam como pessoas e proprietários; como se trata de uma relação do espírito objetivo, nela está já contido e suposto o fator de validade (§§ 35º e 57º, nota).

SEGUNDA SEÇÃO

O Contrato

72 – A propriedade, que no que tem de existência e extrinsecidade já não se limita a uma coisa mas inclui também o fator de uma vontade (por conseguinte estranha), é estabelecida pelo contrato. É neste processo que

surge e se resolve, na medida em que se renuncia à propriedade por um ato de vontade comum com outra pessoa, a antítese de ser proprietário para si mesmo e de excluir os outros.

73 – Não só posso (§ 65º) desfazer-me da minha propriedade como de uma coisa exterior mas ainda sou logicamente obrigado a aliená-la como propriedade para que a minha vontade se torne existência objetiva para mim. Aqui, porém, a minha vontade como alienada é, no mesmo passo, uma outra. Esta necessidade do conceito é real na unidade das vontades diferentes que nela perdem o que têm de diferentes e de distintas. Esta identidade de vontades também, porém, implica (neste grau) que cada uma delas não seja idêntica a outra e para si persista como uma vontade própria.

74 – Esta relação é, pois, a mediação de uma vontade que permanece idêntica através da distinção absoluta de proprietários diferentes e implica ela que cada qual, por vontade própria ou pela de um outro, deixe de ser, continue a ser ou venha a ser proprietário. A mediação da vontade consiste em, por um lado, abandonar uma propriedade (quer dizer: uma propriedade individual) e, por outro lado, aceitar uma propriedade da mesma natureza (que, portanto, pertence a outrem) e sobre isso a condição de coincidência entre uma volição que só se manifesta quando outra volição está presente como contrapartida.

75 – As duas partes contratantes comportam-se uma perante a outra como duas pessoas independentes imediatas. Por conseguinte:

a) O contrato é produto do livre-arbítrio;

b) A vontade idêntica que tem de existir no contrato só é afirmada por estas duas pessoas, é pois comum mas não universal em si e para si;

c) O objeto do contrato é uma coisa exterior e particular, pois só assim pode estar submetido à simples volição que as partes têm de aliená-la.

Nota – Não se pode, portanto, considerar o casamento dentro do conceito de contrato. Foi isso, no entanto, o que Kant estabeleceu e, é preciso dizê-lo, em todo o seu horror (*Princípios metafísicos da doutrina do direito*, pp. 106 e ss.). Também a natureza do Estado não consiste em relações de contrato, quer de um contrato de todos com todos, quer de todos com o príncipe ou o governo. A inserção destas relações contratuais ou da propriedade privada nas relações políticas teve por resultado as mais graves confusões no direito público e na realidade. Tal como outrora os privilégios públicos e as funções do Estado foram considerados propriedade imediata de certos indivíduos em detrimento do direito do príncipe e do Estado, assim no período moderno se consideram os direitos do príncipe e do Estado como fundados em contratos de que eles constituiriam objeto, determinando-os como simples vontade comum resultante do livre-arbítrio de todos os que se reúnem no Estado. Por mais diferentes que sejam estes dois pontos de vista, entre eles há, no entanto, de comum o fato de transporem os caracteres da propriedade privada para um terreno que é de uma natureza diferente e mais elevada (cf. mais adiante: Moralidade Objetiva e Estado).

76 – É formal o contrato quando os dois consentimentos em que a vontade comum se manifesta se repartem entre os dois contratantes; num está o elemento negativo da alienação, no outro o elemento positivo da apropriação: é a doação. Mas como o contrato é real quando cada um dos contratantes constitui a totalidade daqueles dois momentos e, por conseguinte, simultaneamente vem a ser e continua a ser proprietário: é a troca.

77 – Porque no contrato real cada contratante conserva a mesma idêntica propriedade no que adquire e no que cede, é este elemento permanente que se distingue como sendo a propriedade que no contrato é em si mesma, constituindo as coisas exteriores objetos de troca. É esse valor, a universalidade em que os objetos de troca, com todas as suas exteriores diferenças qualitativas, são iguais (§ 63º).

Nota – A regra de que uma *laesio enormis* suprime a obrigação assumida no contrato tem origem no conceito do contrato e, mais particularmente, naquele seu aspecto que faz que, na alienação, o contratante deva continuar a ser, e com maior precisão, proprietário. A lesão não só é enorme (chama-se assim quando ultrapassa metade do valor), mas infinita sempre que um contrato ou qualquer estipulação obrigue a alienar um bem inalienável (§ 66º). Para mais, a estipulação distingue-se do contrato como uma parte e um momento se distinguem do todo e como a aceitação formal se opõe ao conteúdo (ver mais adiante). Deste ponto de vista, ela contém apenas os caracteres formais do contrato, a aceitação de um em ceder e do outro em receber; por isso se inclui entre os contratos unilaterais.

A distinção dos contratos em unilaterais e bilaterais, bem como as outras classificações do direito romano, ou são aproximações superficiais feitas de um ponto de vista particular e muitas vezes exterior, como o que se refere à natureza das formalidades, ou confundem determinações que se referem à natureza do contrato e outras que se reportam ao processo (*actiones*) e atos jurídicos exigidos pela lei positiva e que, muitas vezes resultantes de circunstâncias completamente exteriores, lesam o conceito do direito.

78 – A diferença entre a propriedade e a posse, entre o aspecto substancial e o aspecto exterior (§ 45º), exprime-se no contrato como diferença entre o acordo de duas vontades idênticas e a execução que o realiza. Uma vez estabelecido, tal acordo é, para si e em oposição à execução, algo de representado; como a espécie de existência própria das representações é o sinal (*Enciclopédia*, § 379º), é preciso dar-lhes essa existência na expressão da estipulação, por meio de formalidades que consistem em gestos e outros símbolos, em particular por uma declaração verbal bem definida, pois que a linguagem é o meio mais digno de representar o espírito.

Nota – Seguindo esta descrição, a estipulação é, sem dúvida, a forma que confere existência, primeiro como simples representação, ao conteúdo concluído no contrato. Mas a representação é apenas forma, e não significa portanto que o conteúdo seja também algo de subjetivo a desejar ou a querer isto ou aquilo pois, mais do que isso, o conteúdo é a conclusão que a vontade impõe.

79 – Na estipulação reside aquele aspecto da vontade, portanto da substância jurídica do contrato, perante o qual a posse que se conserva enquanto o contrato não é executado apenas constitui para si a exterioridade que só na estipulação é chamada a intervir. É pela estipulação que abandono uma propriedade que passa a ser propriedade de um outro e é por causa dela que o direito me obriga à imediata execução.

Nota – A diferença entre a simples promessa e o contrato consiste no seguinte: na primeira, aquilo que eu quero dar, fazer ou fornecer exprime-se como algo que está no futuro, que se mantém como uma determinação subjetiva do meu querer, que eu, portanto, ainda posso alterar. Pelo contrário, a estipulação do contrato já por si mesma é a existência da minha voluntária decisão no sentido de que, por ela, alieno o que é meu objeto, o que deixa de ser minha propriedade e eu reconheço como propriedade de outrem. A distinção romana entre pacto e contrato é de inferior qualidade. Fichte afirmou um dia que a obrigação de respeitar um contrato só começava com a prestação do outro para mim pois, antes de tal prestação, eu estarei na incerteza quanto à seriedade com que o outro deu a sua palavra; antes da prestação, a obrigação seria, portanto, de natureza moral e não jurídica. Ora, a fórmula da estipulação não é uma fórmula qualquer: contém a vontade comum que nela se realiza e ultrapassa a arbitrariedade das íntimas disposições e alterações. Já não se trata, pois, de saber se o outro escondeu ou alterou as suas disposições mas de saber se ele tem o direito de o fazer.

Até que o outro comece a executar, ainda o meu livre-arbítrio pode reservar-se à justiça. O modo de ver

de Fichte revela o seu caráter negativo logo que se observe como ele funda o direito contratual no falso infinito, na indefinida alteração, na infinita divisibilidade do tempo, da matéria de ação, etc. A existência que, por meio do formalismo dos gestos ou da linguagem definida em fórmulas que valem por si mesmas, a vontade possui é já a existência completa que provém do ser intelectual e perante a qual a execução apenas constitui uma conseqüência sem autonomia. Que efetivamente haja, no direito positivo, contratos designados por reais, a fim de se diferenciarem dos chamados consensuais, no sentido de os primeiros só serem considerados plenamente válidos a partir da prestação real (*res, traditio rei*) que se acrescenta ao consentimento, em nada altera o que dizemos. É que se trata então:

a) Ou de um caso particular em que tal prestação constitui a condição necessária para que eu possa ser por minha vez obrigado, e então a minha obrigação só se refere à coisa na medida em que a retenho na minha posse, como acontece nas dívidas, nos contratos de empréstimos e nos depósitos (o que pode dar-se ainda noutros contratos), e estamos perante uma circunstância que incide, não sobre a natureza da relação entre a estipulação e a execução, mas sobre as modalidades da execução;

b) Ou da possibilidade que o livre-arbítrio sempre tem de inserir nas estipulações de um contrato que uma parte não é obrigada pelo contrato tal qual, mas depende da prestação da outra parte.

80 – A classificação dos contratos e o estudo adequado das suas diferentes espécies devem fundar-se não

em circunstâncias exteriores, mas nas características próprias à natureza do contrato. Essas características é que permitem distinguir o contrato formal do real, a propriedade e o uso da posse, o valor da realidade qualitativa da coisa. Daí resultarão as seguintes espécies (que coincidem, *grosso modo*, com a classificação apresentada por Kant na *Metafísica dos costumes*, § 31º), já que há muito é tempo de abandonar a rotina das divisões em contratos reais e consensuais, implícitos, etc., em favor da classificação racional.

A. Contratos de doação, e em particular

1 – De uma coisa: doação no sentido próprio;

2 – Cedência de uma coisa como doação de uma parte ou da fruição e uso limitado dessa coisa; o cedente continua a ser proprietário da coisa (*mutuum* ou *commodatum* sem interesses). A coisa ou é uma realidade qualitativa ou, continuando a ser particular, é considerada como universal e possui portanto um valor universal (valor do dinheiro);

3 – Prestação gratuita ou prestação de serviço como, por exemplo, a simples preservação de uma propriedade (depósito). A doação de uma propriedade com a condição de o outro só se tornar seu proprietário no momento em que o doador morre, isto é, em que o doador já não é proprietário; a disposição testamentária não reside na natureza do contrato, mas supõe a sociedade civil e uma legislação positiva.

B. Contratos de troca

1 – A troca como tal:

a) De uma coisa qualquer, isto é, de uma realidade qualitativa especificada, por outras;

b) Venda ou compra (*emptio, venditio*); troca de uma realidade em geral, que só vale como valor sem ter em consideração o destino que no uso lhe é próprio, isto é, por dinheiro.

2 – Arrendamento (*locatio, conductio*). Alienação do uso temporário de uma propriedade contra o pagamento de uma renda, e em particular:

a) De uma coisa específica, o que é a verdadeira locação;

b) De uma coisa universal; perante ela o senhorio só é o seu proprietário no que ela tem de geral ou, o que é o mesmo, do seu valor: é o empréstimo (aqui *mutuum* e também *commodatum* com interesse). As demais qualidades da coisa, seja ela um capital, um utensílio, uma casa, *res fungibilis* ou *non fungibilis*, determinam outras condições que não importa considerar (como em A, 2).

3 – Contrato de salário (*locatio operae*). Alienação do meu trabalho de produção ou da minha prestação de serviço, enquanto alienável, mas por um tempo limitado ou segundo qualquer outra limitação (cf. § 67º).

Análogos a este caso são o mandato e os outros contratos em que a prestação assenta no caráter, na confiança ou em superiores talentos, e em que haja incomensurabilidade entre o que é fornecido e um valor exterior (por isso não se chama mais salário, mas honorário).

C. Garantia de um contrato (caução) por penhora

Nos contratos em que eu alieno o uso de uma coisa, deixo de estar na posse dela, mas continuo a ser seu proprietário (como acontece na locação). Por outro lado, pode acontecer que, nos contratos de troca, de compra e de doação, eu me torne proprietário sem ainda ter a posse, separação que também aparece em toda a prestação que não seja imediata. Para que a posse real do valor como tal, que ainda é ou em que acaba de se tornar a minha propriedade, me pertença ou me seja atribuída sem que eu esteja na posse da realidade sensível que abandono ou adquiro, é preciso recorrer à penhora, realidade material que só a minha propriedade como propriedade que eu aluguei ou me é devida mas que, quanto às suas propriedades qualitativas e à sua valorização, pertence ao penhorado. A penhora não é um contrato mas uma estipulação (§ 77º), o elemento que assegura o cumprimento do contrato do ponto de vista da possessão da propriedade. Caução e hipoteca são as suas formas particulares.

81 – Na relação entre si de pessoas imediatas em geral, as vontades, embora se afirmem idênticas em si e comuns no contrato, não deixam de ser particulares. Como pessoas imediatas que são, é contingente que a sua vontade particular coincida com a sua vontade em si, embora só por esta obtenha a existência que possui. Particular para si, diferente da vontade geral, aquela vontade aparece, portanto, no domínio do arbitrário e da contingência da opinião ao que é o direito em si. Aí reside a injustiça?

Nota – A necessidade lógica superior realiza o trânsito para a injustiça pois, segundo ela, os elementos do conceito – aqui, o direito em si ou a vontade como geral e o direito na sua existência que é precisamente a particularidade da vontade – devem ser apresentados como possuidores de uma existência separada para si, o que faz parte da realidade abstrata do conceito. Ora, tal particularidade da vontade para si constitui a arbitrariedade e a contingência. Poderei, decerto, renunciar, no contrato, a esta arbitrariedade, mas só o posso fazer como livre disposição de uma coisa particular, não como a arbitrariedade da própria vontade.

TERCEIRA SEÇÃO

A Injustiça

82 – No contrato, o direito em si está como algo de suposto, e a sua universalidade intrínseca aparece como o que é comum à vontade arbitrária e à vontade particular. Esta fenomenalidade do direito – em que ele mesmo e a sua existência empírica essencial, a vontade particular, coincidem imediatamente – torna-se evidente como tal quando, na injustiça, adquire a forma de oposição entre o direito em si e a vontade particular, tornando-se então um direito particular. Mas a verdade desta aparência é o seu caráter negativo, e o direito, negando esta negação, restabelece-se e, utilizando este processo de mediação, regressando a si a partir da sua negação, acaba por determinar-se como real e válido aí mesmo onde começara por ser em si e imediato.

83 – Ao tornar-se particular, o direito é diversidade infinita que se opõe à universalidade e à simplicidade do seu conceito: é a forma da aparência. E tal pode ser ele imediatamente, em si, ou afirmado como tal pelo sujeito, ou, ainda, como puramente negativo. A cada um destes casos corresponde o dano involuntário ou civil, a impostura e o crime.

A - O Dano Civil

84 – A possessão (§ 54º) e o contrato para si e em suas diferentes espécies, primeiro expressões diversas e conseqüências do meu querer, são, em relação ao reconhecimento dos outros e porque a vontade é em si universal, títulos de direito.

De suas recíprocas exterioridade e diversidade resulta a possibilidade de, em relação a uma só e mesma coisa, pertencerem eles a várias pessoas, cada uma das quais considera, de acordo com os seus particulares títulos de direito, a coisa como sua propriedade. Assim nascem os conflitos jurídicos.

85 – O conflito em que a coisa é reivindicada com um motivo jurídico, que é o que constitui o domínio do processo civil, contém o reconhecimento do direito como universal e soberano, de tal modo que a coisa deverá pertencer a quem tenha direito a ela. O conflito apenas incide sobre a inserção da coisa na propriedade de um ou de outro – o que constitui um simples juízo negativo mas que apenas nega, no predicado do meu, o que é particular.

86 – Para cada uma das partes, o reconhecimento do direito está ligado ao interesse e à opinião particular que se encontra em conflito. Diante desta aparência, e no interior dela (§ 85º), manifesta-se ao mesmo tempo o direito como dever-ser, pois a vontade ainda não se mostra capaz de libertar-se da imediateidade do interesse e de marcar como seu fim, seu enquanto vontade particular, a vontade geral; esta ainda aqui se encontra determinada como uma realidade perante a qual as partes reconhecem que têm de abstrair das suas ambições e interesses particulares.

B - A Impostura

87 – Naquilo em que difere do direito particular e existente, o direito em si é uma pura exigência. Nele reside decerto o essencial mas em sua forma de dever-ser, que, portanto, é ao mesmo tempo algo de subjetivo, de inessencial e de aparente. É assim que o universal, que no contrato começa por ser apenas uma comunidade exterior das vontades, se reduz, na vontade particular, a uma simples aparência. É a impostura.

88 – Adquiro no contrato uma propriedade por causa das qualidades particulares da coisa e, ao mesmo tempo, tendo em vista o que nela há de universal; de um lado, pelo seu valor, de outro lado, por ser propriedade de outrem. Neste ponto, a vontade arbitrária de outrem poderá impor-me uma falsa aparência de tal modo que há correção no contrato como consentimento livre e recíproco em trocar a coisa na sua realidade imediata, mas

falta-lhe o aspecto universal em si (*Enciclopédia das ciências filosóficas*, § 121º).

89 – Por se oporem a esta aceitação bruta da coisa como tal e à vontade do que é obstinado e arbitrário, o universal e o objetivo devem ser reconhecíveis como um valor e reconhecidos como um direito, ao mesmo tempo que se deve abolir a vontade subjetiva que se lhes opõe. Mas isto começa por não ser mais do que uma exigência.

C - A Violência e o Crime

90 – Uma vez que, através da propriedade, a minha vontade se situa numa coisa exterior, aí tem ela o seu reflexo e aí pode, portanto, ser apreendida e submetida pela necessidade. É por conseguinte suscetível de sofrer uma violência em geral ou de que lhe seja imposta à força, como condição da posse que é a sua existência positiva, um sacrifício ou uma ação, isto é, uma violência.

91 – Como ser vivo, está o homem sujeito a ser coagido, o que significa que o que nele há de físico e exterior está sujeito a ser submetido ao poder de outrem. Em si e para si (§ 51º), a vontade livre está, porém, ao abrigo de qualquer coação, a não ser que não se retire da exterioridade ou da representação que da exterioridade possui (§ 7º). Só quem se deixa coagir é que pode ser obrigado a qualquer coisa.

92 – Como a vontade só é idéia ou liberdade real na medida em que tem uma existência e em que a existên-

cia onde encarna é o ser da liberdade, a violência e a coação imediatamente destroem a si mesmas no seu próprio conceito como expressão de uma vontade que suprime a expressão da existência de uma vontade. É por isso que, consideradas abstratamente, são injustas a violência e a coação.

93 – O princípio conceitual de que toda a violência destrói a si mesma possui a sua real manifestação no fato de uma violência se anular com outra violência. É assim que se torna jurídica, de maneira não só relativa, quando se dão tais e tais condições, mas necessária, quando é aquela segunda violência que suprime a primeira.

Nota – Violar um contrato não cumprindo o que se estipulou, ou faltar aos deveres jurídicos para com a família e o Estado, por meio de uma ação ou de uma omissão, constitui uma primeira violência ou pelo menos um abuso de força, pois desvio ou retiro de alguém uma propriedade que é sua ou que lhe devo. A coação pedagógica ou coação exercida contra a selvageria e a ferocidade aparece sem dúvida como a primeira e não é precedida de nenhuma outra. Mas a pura vontade natural é em si mesma violência contra a idéia da liberdade que é em si existente e deve ser defendida de uma tal vontade sem cultura: ou o ser moral já possui uma existência na família e no Estado, e esta pura natureza constitui então uma atividade violenta contra ele, ou só o Estado de natureza existe, estado de violência absoluta perante o qual a idéia ergue um direito heróico (§ 359º).

94 – O direito abstrato é direito de coação pois ato injusto é uma violência contra a existência da minha

liberdade numa coisa exterior. Manter esta existência contra a violência como ação exterior é uma violência que suprime a primeira.

Nota – Definir o direito abstrato ou estrito como um direito a cuja prática se deveria coagir é defini-lo segundo uma conseqüência que só surge nas sinuosidades da injustiça.

95 – A primeira coação, exercida como violência pelo ser livre que lesa a existência da liberdade no seu sentido concreto, que lesa o direito como tal, é o crime – juízo negativo infinito em todo o seu sentido (*Lógica*, ed. 1833, 5º vol., p. 90). Nele são negados não apenas o aspecto particular da absorção da coisa na minha vontade (§ 85º), mas também o que há de universal e infinito no predicado do que me pertence – a capacidade jurídica –, e isso sem que haja a mediação da minha opinião (como na impostura, § 88º). É o domínio do direito penal.

Nota – O direito, cuja violação é o crime, até hoje só foi visto através das instituições já estudadas e a significação imediata do crime apenas se refere a essas determinações. Ora, a substância de tais formas é o universal que continuará idêntico no seu desenvolvimento ulterior sem que, no entanto, a sua violação deixe de ser um crime. A gradação que no parágrafo seguinte estabelecemos tanto se refere, portanto, ao conteúdo particular mais adiante definido como perjúrio, como ao crime de Estado, como à falsificação de moeda, etc.

96 – Como só a vontade existente é que pode ser lesada, e como esta está inserida no domínio da quanti-

dade e da determinação qualitativa onde, por conseguinte, se diferencia, assim o crime se diferencia no que tem de objetivo consoante tal existência e tais determinações sejam violadas em toda a sua extensão, e portanto na infinitude do seu conceito (como no assassínio, na escravidão, nas perseguições religiosas), ou consoante o sejam apenas em parte ou numa determinação quantitativa particular.

Nota – A doutrina estóica de que há uma só virtude e um só vício, a legislação draconiana que pune todos os crimes com a morte e a ferocidade da honra formal que em toda a violação considera violada a personalidade infinita têm de comum isto: o pensamento abstrato da vontade livre e da personalidade que não situam na existência concreta e determinada que como Idéia ele deve ter.

A distinção entre o banditismo e o roubo reside numa diferença qualitativa; é que no primeiro eu sou lesado como consciência que está presente, portanto com infinitude subjetiva, e é sobre mim que se exerce uma violência.

Muitas determinações qualitativas, como, por exemplo, o perigo para a segurança pública, fundam-se em relações que só posteriormente se definem, mas também muitas vezes acontece conceberem-se elas segundo as suas conseqüências e não segundo o conceito da coisa. Aliás, o crime que mais perigoso se apresentar nas suas características imediatas, esse é o que constitui a violação mais grave do ponto de vista da quantidade e da qualidade. A qualidade moral subjetiva de um ato pertence já a uma diferença de ordem mais elevada: em que medida um evento ou um fato em geral constitui uma

ação e uma motivação de natureza subjetiva? Disso nos ocuparemos mais adiante.

97 – Como evento que é, a violação do direito enquanto direito possui, sem dúvida, uma existência positiva exterior, mas contém a negação. A manifestação desta negatividade é a negação desta violação que entra por sua vez na existência real; a realidade do direito reside na sua necessidade ao reconciliar-se ela consigo mesma mediante a supressão da violação do direito.

98 – A violação que apenas fere a existência exterior ou a posse é um malefício, um dano, que incide sobre algum aspecto da propriedade ou da fortuna; a violação é abolida como dano por meio da indenização civil que lhe é equivalente sempre que a reparação se pode dar.

Nota – Quanto à reparação, as determinações qualitativas do objeto danificado devem ser substituídas, na medida em que o dano foi uma destruição que tornou possível a restituição, pela determinação universal: o valor.

99 – No entanto, a violação, na medida em que atinge a vontade que existe em si (e tanto, por conseguinte, a do criminoso como a da vítima), não tem uma existência positiva nesta vontade em si como tal nem nos resultados dela. Para si, esta vontade em si existente (o direito, a lei em si) antes é o que não existe exteriormente, o que, portanto, não pode ser violado. Do mesmo modo, a violação é, para a vontade particular da vítima e dos outros, algo de negativo. A violação só tem existência positiva como vontade particular do criminoso. Lesar

esta vontade como vontade existente é suprimir o crime, que, de outro modo, continuaria a apresentar-se como válido, e é também a restauração do direito.

Nota – Na moderna ciência positiva do direito, a teoria da pena é uma das matérias que mais infeliz sorte tiveram, pois para ela não é suficiente o intelecto, uma vez que se trata da própria essência do conceito. Se o crime e a sua supressão, na medida em que esta é considerada do ponto de vista penal, apenas forem tidos como nocivos, poderá julgar-se irrazoável que se promova um mal só porque um mal já existe (Klein, *Tratado de direito penal*, § 9º). Este aspecto superficial da malignidade é, por hipótese, atribuído ao crime nas diferentes teorias da pena que se fundamentam na preservação, na intimidação, na ameaça, na correção, consideradas como primordiais; o que disso deverá resultar é definido, de um modo também superficial, como um bem. Ora, não se trata deste mal nem deste bem; o que está em questão é o que é justo e o que é injusto. Naqueles pontos de vista superficiais oblitera-se a consideração objetiva da justiça, que é o que permite apreender o princípio e a substância do crime. Procura-se então o essencial no ponto de vista da moralidade subjetiva, no aspecto subjetivo do crime, acrescentando-lhe as mais vulgares observações psicológicas sobre a força e as excitações dos motivos sensíveis, opostos à razão, sobre os efeitos da coação psicológica na representação (como se a liberdade não obrigasse a reduzir tal representação a algo contingente). As diversas considerações referentes à pena como fenômeno, à influência que exerce sobre a consciência particular e aos efeitos que tem na representação (intimidação, correção, etc.) ocupam o lugar próprio, até

mesmo o primeiro lugar desde que se trate da modalidade da pena, mas têm de supor resolvida a questão de saber se a pena é justa em si e para si. Nesta discussão apenas se trata do seguinte: o crime, considerado não como produção de um mal mas como violação de um direito tem de suprimir-se, e, então, qual é a existência que contém o crime e tem de suprimir-se? Esta existência é que é o verdadeiro mal que importa afastar e nela reside o ponto essencial. Enquanto os conceitos não forem conhecidos claramente, a confusão tem de reinar na noção de pena.

100 – A pena com que se aflige o criminoso não é apenas justa em si; justa que é, é também o ser em si da vontade do criminoso, uma maneira da sua liberdade existir, o seu direito. E é preciso acrescentar que, em relação ao próprio criminoso, constitui ela um direito, está já implicada na sua vontade existente, no seu ato. Porque vem de um ser de razão, este ato implica a universalidade que por si mesmo o criminoso reconheceu e à qual se deve submeter como ao seu próprio direito.

Nota – Sabe-se que Beccaria contestou o direito de o Estado aplicar a pena de morte com o pretexto de que não pode presumir-se que o contrato social contenha o consentimento dos indivíduos em serem mortos, antes devendo admitir-se o contrário. Ora, o Estado, de um modo geral, não é um contrato (§ 75º), e a sua essência substancial não é exclusivamente a proteção e a segurança da vida e da propriedade dos indivíduos isolados. É antes a realidade superior e reivindica até tal vida e tal propriedade, exige que elas lhe sejam sacrificadas. Além de constituir um dever do Estado manter o conceito de

crime, já na ação do criminoso se encontra o que há de racional independentemente da adesão do indivíduo, a racionalidade formal, o querer do indivíduo. Considerando-se assim que a pena contém o seu direito, dignifica-se o criminoso como ser racional. Tal dignificação não existirá se o conceito e a extensão da pena não forem determinados pela natureza do ato do criminoso, o que também acontece quando ele é considerado como um animal perigoso que se tenta intimidar ou corrigir ou que é preciso suprimir. Enfim, do ponto de vista das moralidades da sua existência, a forma que a justiça tem no Estado, isto é, como pena, não é a única e o Estado não é a condição necessária da justiça em si.

101 – A supressão do crime é remissão, quer segundo o conceito, pois ela constitui uma violência contra a violência, quer segundo a existência, quando o crime possui uma certa grandeza qualitativa e quantitativa que se pode também encontrar na sua negação como existência. Todavia, esta identidade fundada no conceito não é a igualdade qualitativa, é a que provém da natureza em si do crime, a igualdade de valor.

Nota – Na ciência vulgar, a definição de uma essência (no caso a pena) é extraída da representação universal da experiência psicológica, e indicaria esta que o sentimento geral dos povos e dos indivíduos perante o crime é, e sempre foi, o de que o crime merece a punição e o criminoso deve responder pelo que fez. É preciso não esquecer que as ciências, que na representação universal procuram a origem das suas determinações, também, por outro lado, aceitam princípios que contradizem estes chamados dados gerais da consciência.

Esta condição da igualdade levanta um obstáculo muito difícil para a representação da compensação. Acontece que a justiça das disposições penais, na sua especificação qualitativa ou quantitativa, é posterior ao problema da própria substância da pena. Até quando se deve admitir para esta determinação posterior outros princípios além do princípio geral da pena, não deixaria esta de continuar a ser o que é. Do mesmo modo, deve o conceito incluir eminentemente o princípio que permite fundamentar as especificações. Tal aspecto do conceito é, precisamente, aquela necessária ligação que faz que o crime, como vontade em si negativa, implique a sua mesma negação que se exprime como pena. Esta constitui a intrínseca identidade que, refletida na existência exterior, ao intelecto aparece como igualdade. A especificação qualitativa e quantitativa do crime e da supressão transita agora para o domínio da exterioridade, onde não é possível nenhuma definição absoluta (§ 49º). No domínio do finito, não deixa ela de ser uma simples exigência que ao intelecto cumpre sempre definir, o que tem a maior importância, mas que progride indefinidamente e apenas permite portanto uma perpétua aproximação. Caso se esqueça esta natureza do que é finito e, pelo contrário, não saia da igualdade abstrata e específica, então depara-se com dificuldades intransponíveis para determinar as penas (sobretudo quando a psicologia vem ainda sobrecarregar essas dificuldades com a idéia dos motivos sensíveis e de uma grandeza proporcional da má vontade ou inversamente proporcional à força de alma e à liberdade). É muito fácil mostrar o absurdo da pena como pena de talião (roubo por roubo, olho por olho, dente por dente, que nos dá

do criminoso a imagem de um zarolho e de um desdentado), mas o conceito nada tem a ver com isso e só a idéia dessa igualdade específica é responsável por tais imagens. O valor como equivalência interna das coisas que na sua existência exterior são especificamente muito diferentes é uma noção que aparece já nos contratos (cf. §§ anteriores), bem como a ação civil contra o crime (§ 95º), e por ela a representação transita da característica imediata da coisa para o universal. No crime em que o caráter indefinido da ação constitui uma determinação fundamental, as determinações específicas exteriores são mais apagadas e a igualdade já apenas pode ser a regra para a essência do que o criminoso merece mas não para a forma exterior desta pena. Só do ponto de vista desta última é que na punição do roubo ou do assassínio a pena pecuniária ou a de prisão são desiguais pois, quanto ao valor, à propriedade comum de constituírem danos, são comparáveis. É então que, como vimos, cumpre à inteligência procurar a aproximação da igualdade de valor. Se não se conceber a virtual conexão interior do crime e do ato que o suprime e não se aperceber, por conseguinte, a idéia do valor e da comparabilidade segundo o valor, acaba-se por apenas se ver, na pena propriamente dita, a ligação arbitrária de um mal com uma ação proibida (Klein, *Princípios do direito penal*, § 9º).

102 – Neste domínio do direito imediato, a abolição do crime começa por ser a vingança que será justa no seu conteúdo se constituir uma compensação. Quanto à forma, ela é a ação de uma vontade subjetiva que, em cada dano que se produz, insere o seu indefinido e representa portanto uma justiça contingente. Às outras consciências aparece como uma vontade particular, e a vingança torna-se uma violência. Cai, por meio desta contradição, no processo do infinito e indefinidamente se transmite de geração em geração.

Nota – Onde os crimes são determinados e punidos, não como *crimina publica*, mas como *privata* (assim acontecia com o roubo e o assassínio entre os judeus e os romanos e ainda acontece um pouco entre os ingleses), tem a lei em si mesma algo dos caracteres da vingança. O exercício da vingança pelos heróis e pelos cavaleiros andantes é diferente da vingança privada, pois faz parte da formação dos Estados.

103 – Exigir a solução desta contradição (bem como a das outras injustiças, § 86º e § 89º), que aqui se cinge às modalidades da abolição do crime, é a exigência de uma justiça isenta de todo o interesse, de todo o aspecto particular, de toda a contingência da força, de uma justiça que pune mas não vinga. É a exigência de uma vontade que, como particular e subjetiva, aspira ao universal como tal. Mas é no conceito da moralidade subjetiva que reside não apenas essa aspiração, mas o resultado desse movimento.

Trânsito do Direito à Moralidade Subjetiva

104 – Concretamente, o crime e a justiça da vingança representam aquele setor do desenvolvimento da vontade em que esta insere na diferença do universal em si e do individual que, perante o primeiro, é para si, um e outro mostrando que a vontade que em si existe a si

mesmo regressa ao suprimir aquela oposição e assim ela mesma se torna para si e real. Deste modo o direito se assegura e afirma válido, como real por sua necessidade, em face da vontade individual que só existe para si. Tal encarnação concreta é ao mesmo tempo o progresso intrínseco das especificações do conceito da vontade. Conforme ao seu conceito, a sua realização é, em si mesma, a de ultrapassar o ser em si e a forma do imediato em que primeiro se encontra (§ 21º) e cuja encarnação é o direito abstrato, a de se colocar portanto na oposição da vontade geral em si e individual para si. Tal realização consiste, em seguida, por meio da abolição daquela oposição, negação da negação, em dar-se, como negatividade que a si se aplica, a determinação de vontade na sua existência empírica de tal sorte que ela seja vontade livre não apenas em si mas para si. A personalidade que no direito abstrato é apenas atributo da liberdade passa agora a ser o seu objeto, e assim a subjetividade infinita para si da liberdade constitui o princípio do ponto de vista moral subjetivo.

Nota – Se, olhando para trás, considerarmos mais de perto os momentos através dos quais o conceito de liberdade progrediu desde a sua especificação abstrata até aquela em que constitui relação de si a si e, portanto, a uma autodeterminação da subjetividade –, verificaremos que tais determinações são, na propriedade, o "meu" abstrato e encarnado por isso numa coisa exterior, no contrato, o "meu" mediatizado pela vontade e que se torna comum, e que, na injustiça, a vontade da esfera do direito, o seu ser em si abstrato ou imediateidade, é afirmado como contingente pela vontade individual, ela mesma contingente. Do ponto de vista moral, subjetivo,

esta especificação abstrata é de tal modo ultrapassada que aquela contingência, como refletida sobre si e idêntica a si, passa a ser a contingência infinita que existe na intrinsecidade da vontade: é a sua subjetividade.

SEGUNDA PARTE

A Moralidade Subjetiva

105 – O ponto de vista moral é o da vontade no momento em que deixa de ser infinita em si para o ser para si (cf. § antecedente). É este regresso da vontade a si bem como a sua identidade que existe para si em face da existência em si imediata e das determinações específicas que neste nível se desenvolvem que definem a pessoa como sujeito.

106 – A subjetividade constitui agora a determinação específica do conceito. Diferente que é do conceito enquanto tal, da vontade em si, ou, noutros termos, como vontade do sujeito, como vontade do indivíduo que, sendo para si, é algo que existe (e implica também um caráter imediato), assim a subjetividade dá a existência do conceito. Um plano superior é definido para a liberdade. Aquela parte da existência em que o elemento real se junta agora à idéia é a subjetividade da vontade: só na vontade como subjetiva é que a liberdade ou vontade em si pode ser real em ato.

Nota – A segunda esfera, ou moralidade subjetiva, representa, pois, no seu conjunto, o lado real do conceito da liberdade. Aqui, o progresso consiste em ultrapas-

sar a vontade que só existe para si e que começa por só em si ser idêntica com a essência da vontade universal. Suprimindo esta diferença que a mergulha na sua particularidade, a vontade torna-se para si idêntica à vontade que existe em si. Tal movimento constitui uma organização deste novo domínio da liberdade, onde a subjetividade, inicialmente abstrata ou distinta do conceito, se lhe torna adequada e onde a idéia encontra a sua verdadeira realização, pois a vontade subjetiva alcança determinações que também são objetivas e portanto verdadeiramente concretas.

107 – A autodeterminação da vontade é também um momento do conceito e a subjetividade não é apenas o que ele tem de existência mas é ainda a definição própria (cf. § 104º). Definida como subjetiva, livre de si, a vontade começa por ser um conceito que carece de uma existência para ser também idéia. Daqui se conclui que o ponto de vista moral assumirá a forma de direito da vontade subjetiva. Segundo este direito, a vontade só reconhece o que é seu e só existe naquilo em que se encontra como subjetiva.

Nota – Do ponto de vista moral, considerado no parágrafo anterior, o progresso pode aqui exprimir-se como uma evolução do direito da vontade subjetiva ou da modalidade da sua existência, e, graças a ela, o que reconhece como seu no objeto determina-se progressivamente como seu verdadeiro conceito, como objetivo no sentido em que esta palavra designa universalidade.

108 – A vontade subjetiva, como sendo imediatamente para si e distinta do em si, é pois abstrata, limitada e formal. E a subjetividade não só é formal mas ainda, como delimitação indefinida da vontade, é o elemento formal por excelência da vontade. Porque nesta primeira aparição no plano da vontade individual este formalismo ainda não se afirma como idêntico ao conceito de vontade, o ponto de vista moral é um ponto de vista relativo, o do dever ou da exigência. E como a diferença específica da subjetividade implica também um caráter que a opõe à objetividade como existência exterior intervém aqui o ponto de vista da consciência imediata (§ 8º) ou, em geral, o ponto de vista da especificidade, da finitude e do fenomenismo da vontade.

Nota – O que é moral não se define, antes de tudo, como o oposto do que é imoral, nem o direito como o que imediatamente se opõe ao injusto, mas todo o domínio do moral e também do imoral se funda na subjetividade da vontade.

109 – De acordo com a sua definição geral, este elemento formal contém a oposição do subjetivo e do objetivo e a correspondente atividade (§ 8º). Contém esta os seguintes momentos: a existência empírica e a especificação são idênticas no conceito (§ 104º) e é então que a vontade, como subjetiva, é ela mesma conceito, pois estes dois termos são, primeiro, distintos, depois afirmados cada um para si e, por fim, apresentam-se como idênticos.

Na vontade que se determina a si mesma, a determinação específica é:

a) Um conteúdo que a si mesma se dá, na medida em que por si mesma se afirma em si, em que é em si mesma particularização de si. Nisto reside a primeira

negação que tem o seu limite formal no fato de ser um dado subjetivo. Tal limite sente-o a vontade como reflexão indefinida em si e é esta que vem a ser:

b) A volição de suprimir tal limite, atividade que traduz o conteúdo do subjetivo no objetivo, numa existência imediata;

c) A pura e simples identidade da vontade consigo mesma através desta oposição é o conteúdo que continua a ser o mesmo, indiferente a essa distinção de forma, o fim.

110 – No terreno moral a liberdade ou identidade da vontade consigo existe para esta vontade (§ 105º), a identidade do conteúdo adquire os caracteres próprios que são os seguintes:

a) Para mim é o conteúdo determinado como meu de modo que, na sua identidade, contém a minha subjetividade para mim, não apenas como meu fim intrínseco, mas também depois de receber a extrínseca objetividade.

111 – *b)* Como conteúdo que é da vontade refletida em si, portanto em si idêntica e universal, possui o conteúdo (embora o possuí-lo se explique por algo de singular que contenha): 1º – a determinação de ser em conformidade com a vontade existente em si ou de ter a objetividade do conceito; 2º – mas isso não passa, na medida em que ainda é formal a vontade subjetiva como existente para si, de uma simples exigência e contém também a possibilidade de não ser em conformidade com o conceito.

112 – *c)* Não desviando a minha subjetividade da realização do meu fim (§ 110º) com isso suprimo, para objetivá-lo, o que nela há de imediato, e assim faço que ela seja a minha subjetividade individual. Ora, a subjetividade que assim me é idêntica é a vontade de outrem (§ 73º). O terreno para a existência da vontade é agora a subjetividade (§ 106º), e a vontade alheia é a estranha realidade que apresento à realização do meu fim. A realização do meu fim tem pois em si esta identidade da minha vontade e da vontade dos outros, possui uma relação positiva com a vontade alheia.

Nota – A objetividade do fim realizado contém em si as três significações ou, melhor, reúne num só os três momentos: 1º – existência exterior imediata (§ 109º); 2º – adequação ao conceito (§ 111º); 3º – subjetividade universal.

A subjetividade que nesta objetividade se mantém é, para o primeiro momento, a de que o fim objetivo é de tal modo meu que nele mantenho o meu caráter próprio (§ 110º); quanto aos outros dois momentos da subjetividade, já coincidiram com os dois respectivos momentos da objetividade (§§ 106º e 107º).

Assim distintas no terreno da moralidade subjetiva, estas determinações só na contradição se unem, e isso constitui o caráter fenomênico e finito desta esfera (§ 108º); o desenvolvimento deste ponto de vista é o destas contradições e respectivas soluções que, nos limites, não podem deixar de ser relativas.

113 – A expressão da vontade como subjetiva ou moral é a ação.

Contém a ação as especificações indicadas:

a) De que eu sou consciente de serem minhas quando passarem a ser exteriores;

b) A relação essencial a um conceito como obrigatório;

c) A ligação com a vontade de outrem.

Nota – Só quando a vontade moral subjetiva se exterioriza é que há ação. A existência que a vontade adquire no direito formal reside numa coisa imediata, é ela mesma imediata e não tem, para si, nenhuma ligação nem com o conceito, que, por ainda não se haver oposto à vontade subjetiva, dela não se distingue, nem com a vontade de outrem; na sua definição fundamental, a lei jurídica é uma interdição (§ 38º). Com o contrato e a justiça começou, é certo, a haver uma relação com a vontade. Mas o acordo que se realiza no contrato assenta no livre-arbítrio, e a relação essencial que se estabelece com a vontade de outrem é, enquanto jurídica, o fato negativo de manter a minha propriedade (como valor) e deixar o outro na posse da sua. É, pelo contrário, o aspecto do crime o único que aqui se deverá considerar, pois promana da vontade subjetiva e devido ao modo como dela recebe a sua existência.

A ação jurídica (*actio*) que não me seja imputável pelo seu conteúdo, o qual se define por prescrições, contém apenas alguns elementos da ação propriamente moral e esses mesmos da maneira mais exterior. A ação moral propriamente dita é um aspecto separado da ação jurídica enquanto tal.

114 – O direito da vontade moral subjetiva contém os três seguintes aspectos:

a) O direito abstrato ou formal da ação: o seu conteúdo em geral, tal como é realizado na existência imediata, deve ser meu, deve ter sido projetado pela minha vontade subjetiva;

b) O particular da ação é o seu conteúdo interior: 1º – trata-se da intenção quando o seu caráter universal é determinado para mim, que é o que constitui o valor da ação e aquilo pelo qual ela vale para mim; 2º – trata-se do bem-estar quando o seu conteúdo se apresenta como fim particular do meu ser particular;

c) Este conteúdo como interior que assume a sua universalidade, a sua objetividade em si e para si, é o fim absoluto da vontade, o bem que é acompanhado, no domínio da reflexão, pela oposição da universalidade objetiva, em parte na forma de mal, em parte na forma de certeza moral.

PRIMEIRA SEÇÃO

O Projeto e a Responsabilidade

115 – A finitude da vontade subjetiva na imediateidade da conduta consiste imediatamente no fato de ela supor, para que seja efetiva, um objeto exterior diversamente condicionado. O ato introduz uma alteração nesta existência dada, e a vontade é responsável por aquilo que a realidade alterada contém do predicado abstrato de ser minha.

Nota – Qualquer dado, qualquer estado produzido constituem uma realidade exterior concreta que implica, por conseguinte, uma inumerável quantidade de circuns-

tâncias. Todo o elemento isolado que se apresenta como condição, origem ou causa de uma dessas circunstâncias e que contribui portanto com algo que lhe é próprio pode ser considerado como responsável ou, pelo menos, como tendo a sua parte de responsabilidade. A inteligência formal em presença de uma realidade complexa (a Revolução Francesa, por exemplo) tem a escolher entre um número indefinível de circunstâncias às quais poderá imputar a responsabilidade do acontecimento.

116 – Não é, sem dúvida, por um ato meu que coisas de que eu seja proprietário e que como exteriores se acham em diversas relações e ações recíprocas causam dano a alguém (e isto também pode acontecer a mim como ser corpóreo ou ser vivente). Todavia, tal dano me é imputável de algum modo porque as coisas que são absolutamente minhas também estão, de acordo com a sua própria natureza, mais ou menos submetidas à minha soberania e à minha vigilância.

117 – A vontade atuante no seu fim encontra, na medida em que o orienta para uma existência dada, a representação das circunstâncias. Como, porém, em virtude do que está pressuposto no § 115º, ela é finita, acontece que a realização exterior é para ela contingente e pode conter algo que não seja a sua representação. Tem, por isso, a vontade o direito de só reconhecer como ação sua aquilo que ela se representou e de, portanto, só se considerar responsável por aquilo que sabe pertencer às condições em que atuou, por aquilo que estava nos seus propósitos. O que apenas lhe pode ser imputado como erro da vontade constitui o direito de exame.

118 – Transportada para a existência exterior, a ação que se desenvolve em todos os seus aspectos segundo as suas relações com a necessidade exterior tem resultados diversos. Tais resultados, como produtos de que a ação é a alma, são seus, pertencem à ação, mas esta, ao mesmo tempo, como fim projetado na extrinsecidade, fica entregue às forças exteriores que lhe acrescentam algo de muito diferente daquilo que ela é para si e a desenvolvem em resultados longínquos e estranhos. Também aqui a vontade possui o direito de só perfilhar os primeiros resultados, pois só esses estavam nos seus propósitos.

Nota – É difícil distinguir o que constitui resultado necessário e resultado contingente pois, no domínio do finito, a necessidade intrínseca tem na existência a forma da necessidade extrínseca, de relações recíprocas entre coisas singulares que, como independentes, se encontram sempre indiferentes e alheias umas às outras. O princípio "na ação não se deve ter em conta as conseqüências" e aquele outro "julgar as ações pelos resultados e aceitá-los como medida do que é justo e bom" são princípios que pertencem ao intelecto abstrato. Os resultados, como manifestações imanentes da ação, apenas se limitam a exprimi-la e nada são de diferente dela. A ação não pode, por isso, nem renegá-los nem desdenhá-los. Mas o que se faz é, inversamente, considerar o que na ação intervém exteriormente e por acaso se lhe acrescenta sem que nada tenha a ver com a natureza dela. O desenvolvimento da contradição contida na necessidade do finito é precisamente o que, na existência, constitui a transformação da necessidade. Agir é, portanto, deste ponto de vista, entregar-se a esta lei.

É isso que permite explicar que só ao criminoso aproveite ter a sua ação conseqüências atenuadas e que sobre o crime recaia ter tido todas as suas conseqüências tal como uma boa ação deve suportar ter encontrado poucos ou nenhum resultado. A consciência de si heróica (como nas tragédias antigas: Édipo, etc.) não se elevou ainda da pura simplicidade à reflexão sobre a diferença entre os fatos e a ação, entre os dados exteriores e o propósito consciente das circunstâncias, menos ainda à distinção dos resultados, e aceita a responsabilidade da totalidade do ato.

SEGUNDA SEÇÃO

A Intenção e o Bem-Estar

119 – A existência exterior da ação é um conjunto complexo que indefinidamente se pode dividir em minúcias e a ação ser então considerada como referente a uma só dessas minúcias. Mas a verdade do individual é o universal e a determinação da ação é, para si, um conteúdo que não se isola da particularidade do exterior mas em si mesmo absorve o conjunto diversificado. O projeto, promanado como é de um ser pensante, não contém apenas uma minúcia mas, essencialmente, este aspecto universal: a intenção.

Nota – A intenção[1] encerra etimologicamente a idéia de uma abstração: é, por um lado, universal quanto à forma mas, por outro lado, extrai do fato concreto um aspecto isolado. O esforço de justificar pela intenção

corresponde a isolar um aspecto particular que depois se afirma como essência subjetiva da ação. O juízo de uma ação como fato exterior, e sem determinar ainda o seu caráter justo ou injusto, atribui-lhe um predicado universal ao dizer que se trata de um incêndio, de uma morte, etc. A determinação segmentária da realidade exterior apresenta a natureza dela como uma justaposição extrínseca; a realidade começa por ser atingida apenas num ponto particular (assim, o fato de um incêndio que se limita a um local da floresta, o que constitui uma enunciação de fato e não um juízo), mas a natureza universal deste ponto implica a extensão do fenômeno. No que é evidente, o universal existe imediatamente como órgão, e nele está presente o universal como tal e não como parte. No assassínio, não é apenas um pedaço de carne, algo de singular, que é lesado, mas, com ele, a própria vida. Enquanto a reflexão subjetiva, desconhecendo a natureza do individual e do geral, se perde no labirinto das particularidades e de seus resultados, a natureza do finito contém esta separação dos contingentes. Nestas considerações se fundamenta a descoberta do *dolus indirectus.*

120 – O direito da intenção significa que a qualidade universal da ação não reside apenas em si mas é conhecida do agente, isto é, encontra-se já na vontade subjetiva: inversamente, mas pela mesma razão, o direito objetivo da ação (que assim se lhe pode chamar) significa que ela pode afirmar-se conhecida e querida pelo sujeito como ser pensante.

Nota – Este direito ao discernimento implica a irresponsabilidade total ou limitada que nas suas ações têm

as crianças, os imbecis e os alienados. Assim como as ações, de acordo com a sua existência exterior, em si encerram conseqüências contingentes, assim a existência subjetiva contém uma indeterminação que depende do poder e força da consciência de si e da sabedoria. Esta indeterminação, no entanto, só pode ser considerada nos casos de loucura, de imbecilidade ou de pouca idade, pois só esses bem definidos estados existem que suprimam o caráter do pensamento e de liberdade e que permitam não tratar o agente com a honra de que é um pensamento e uma vontade.

121 – A qualidade universal da ação é em geral a recondução do seu conteúdo diversificado à forma simples do universal. Mas o sujeito, como refletido em si mesmo, é algo de particular em face da particularidade objetiva. Há, então, um conteúdo particular próprio que é o fim e a alma determinante da ação. Quando este elemento da singularidade do agente está contido e realizado na ação, encontramo-nos perante a determinação mais concreta da liberdade subjetiva, que é o direito do sujeito encontrar na ação a sua satisfação.

122 – Por este elemento de singularidade, oferece a ação um valor subjetivo que tem um interesse para mim. Em face do fim que, pelo seu conteúdo, é a intenção, a realidade imediata da ação é degradada à função de meio; e quando esse fim é algo de finito vê-se, por sua vez, degradado à função de meio por uma intenção que chega mais longe, e assim sucessivamente até o infinito.

123 – Aquilo de que aqui se dispõe para constituir o conteúdo destes fins é:

a) Apenas a atividade formal: o sujeito refere a sua atividade ao que vai considerar como seu fim e como tal o favorecer, pois os homens não aplicam a sua atividade senão naquilo que lhes interessa como seu;

b) Mas esta liberdade ainda abstrata e formal da subjetividade só no ser subjetivo natural tem um conteúdo definido: carências, tendências, paixões, opiniões, fantasias, etc. Satisfazer este conteúdo é alcançar o bem-estar ou felicidade em suas determinações particulares e na sua universalidade: é esse o fim da existência finita em geral.

Nota – Isto é, porém, o ponto de vista do relativo (§ 108º), no qual o sujeito se determina naquilo que o distingue, e vale, portanto, como particular: é o lugar onde surge o conteúdo da vontade natural (§ 11º). Mas esse conteúdo não aparece aqui na sua forma imediata e antes, como próprio da vontade que em si mesmo reflete, ergue-se à dignidade de fim universal, de bem-estar ou felicidade (*Enciclopédia*, §§ 395º ss.). É o ponto de vista do pensamento que ainda não apreende a vontade na sua liberdade mas que reflete sobre o seu conteúdo natural e dado. Por exemplo, o do tempo de Creso e Sólon.

124 – Porque a satisfação subjetiva do próprio indivíduo (incluindo o apreciar-se a si mesmo na honra e na glória) está também abrangida nos fins que são válidos em si e para si, a isso acrescentou o intelecto abstrato a vã afirmação de que só tais fins são dignos e de que os fins subjetivos e os objetivos se excluem. Tal convicção torna-se um malefício quando chega ao ponto de considerar a satisfação subjetiva, só porque existe (o que

sempre acontece em qualquer obra que se completa), com o fim essencial do agente e o fim objetivo como o meio que apenas serviu para isso. O que é a série das suas ações é o que será o sujeito. Se elas constituem uma série de produções sem valor, também não terá valor a subjetividade do querer. Se, pelo contrário, for de natureza substancial a série dos seus atos, também o será a vontade do indivíduo.

Nota – O direito da particularidade do sujeito em ver-se satisfeita, ou, o que é o mesmo, o direito da liberdade subjetiva, constitui o ponto crítico e central na diferença entre a Antiguidade e os tempos modernos. Este direito na sua infinitude é expresso pelo cristianismo e torna-se o princípio universal real de uma nova forma do mundo. Entre as formas que lhe são mais próximas estão o amor, o romantismo, a felicidade eterna do indivíduo, etc., e, em seguida, a moralidade subjetiva e a certeza moral e bem assim aquelas outras formas que lhe são conseqüentes como princípios da sociedade civil e como elementos da constituição política ou que em geral se manifestam na história, singularmente na história da arte, das ciências e da filosofia. Ora, este princípio da particularidade é, decerto, um momento da oposição e, de início, pelo menos tão idêntico como diferente do universal. Mas a reflexão abstrata agarra este momento na sua diferença e na sua oposição ao universal e produz então aquela crença de que a moralidade só se mantém num rude combate contra a satisfação própria. É a exigência de "cumprir, mas com aversão, o que o dever ordena".

Também foi produzida pelo intelecto abstrato aquela visão da história que, para diminuir e degradar os grandes feitos e os grandes indivíduos, transforma em fim principal e eficaz motivo das ações as paixões e tendências que, por ricochete, se viram satisfeitas na atividade substancial, como a glória, a honra e outras conseqüências, em geral o aspecto subjetivo que o intelecto teve o cuidado de previamente decretar como mau. Afirma ele que se as grandes ações e a atividade que consiste numa série de grandes ações trouxeram algo de grande ao mundo mas delas resultou, para o indivíduo atuante, o poder, a honra e a glória, o que há de grande não pertence ao indivíduo mas apenas ao aspecto particular e exterior que para ele resultou. Uma vez que este aspecto particular foi uma conseqüência, deve também ter sido o fim que se pretendeu alcançar e, até, o único fim. Uma reflexão deste naipe não vai além do que há de subjetivo nas grandes individualidades, pois só aí ela pode se manter, esquecendo, nessa vaidade que assim inventou, a base substancial. Para os olhos dos "criados de quarto psicológicos" não há heróis, não porque estes não o sejam, mas porque aqueles é que não são mais do que criados de quarto. (*Fenomenologia do espírito*, p. 616).

125 – Refletido em si e infinito, tem o subjetivo, ao mesmo tempo que um conteúdo particular de bem-estar, uma relação com o universal, com a vontade em si existente. Tal momento, que começa por se situar num plano particular, é o bem-estar que se alarga a outros, a todos, segundo uma definição completa mas inteiramente vazia. O bem-estar de muitos outros particulares também é, então, fim essencial e direito da subjetividade. Mas se o universal em si e para si, diferente de um tal conteúdo, ainda não se definiu, ainda não existe portan-

to como direito, tais fins do particular poderão ser diferentes dele, umas vezes conformarem-se-lhe, outras vezes não.

126 – De modo nenhum a minha particularidade, bem como a dos outros, poderá ser um direito se eu não for um ser livre. Não pode portanto afirmar-se ela na contradição desta base substancial que é a sua, e não há intenção que, por mais orientada que esteja para o meu bem-estar ou para o dos outros – caso que em particular se chama uma intenção moral –, possa justificar uma ação contra o direito.

Nota – Uma das piores máximas do nosso tempo é de se querer que, em nome das chamadas boas intenções, nos interessemos por ações que são contrárias ao direito, bem como a de se nos representarem sujeitos maus que são dotados de um bom coração que deseja o seu próprio bem e, em caso de malogro, o bem dos outros. Data tal concepção daquele período pré-kantiano em que dominava o sentimentalismo e constitui ela a essência de, por exemplo, célebres obras dramáticas muito comoventes. Foi esta doutrina repisada e exagerada de tal modo que o entusiasmo íntimo e a sentimentalidade, quer dizer, a forma da subjetividade como tal, se transformaram em critério do que é justo, razoável e superior, até o ponto de se considerarem como justos, racionais e requintados os crimes e pensamentos das imaginações mais reles e vazias e as opiniões mais loucas, só porque tinham origem no sentimento e no entusiasmo (ver, para maior desenvolvimento, o § 140º). Muitas reservas são, aliás, necessárias quanto ao ponto de vista de que são aqui considerados o direito e o bem-

estar, que é o ponto de vista do direito formal e do bem particular do indivíduo. Aquilo que se designa por interesse geral e bem do Estado, isto é, o direito do Espírito concreto real, constitui um domínio completamente diferente: nele o direito formal está tão subordinado como o bem particular e a felicidade do indivíduo. Já anteriormente notamos (§ 20º) o freqüente engano da abstração em reivindicar o bem privado e o direito privado como existentes em si e para si perante a universalidade do Estado.

127 – A particularidade dos interesses da vontade natural, condensada na sua simples totalidade, é o ser pessoal como vida. Possui esta, no período supremo e no conflito com a propriedade jurídica de outrem, um direito que pode fazer valer (não como concessão graciosa mas como direito) na medida em que há, de um lado, uma violação infinita do ser e portanto uma ausência total de direito e, de outro, apenas a violação limitada da liberdade. É assim que são ao mesmo tempo reconhecidos o direito como tal e a capacidade jurídica de quem é lesado na sua propriedade.

Nota – É do direito daquela violação, do direito da miséria que provém o benefício da imunidade que o devedor recebe sobre a sua fortuna, isto é, sobre a propriedade do credor; não se lhe tiram os instrumentos de trabalho nem os meios de cultivo considerados necessários, tendo em conta a sua situação social, para a sua manutenção.

128 – A miséria revela a finitude e, portanto, a contingência do direito assim como do bem-estar. Noutros

termos: a existência de uma pessoa particular e o domínio da vontade particular sem a universalidade do direito não são necessários. É agora afirmada a parcialidade e idealidade que lhes é própria, depois de no conceito já ter sido determinada nelas mesmas. Já o direito definiu (§ 106º) a sua existência como vontade particular, e a subjetividade, no conjunto da sua particularidade, é ela mesma a existência da liberdade (§ 127º). E ela é, ao mesmo tempo, como relação infinita da vontade a si, o universal da liberdade. Integrados em sua verdade, em sua identidade, embora de início com uma ligação relativa, os dois momentos são o Bem, como universal realizado definido em si e para si, e a certeza moral, como subjetividade infinita que possui um conhecimento interior e que define o seu conteúdo no interior de si mesmo.

TERCEIRA SEÇÃO

O Bem e a Certeza Moral

129 – O Bem é a Idéia como unidade do conceito da vontade e da vontade particular – nela o direito abstrato assim como o bem-estar, a subjetividade do saber e a contingência da existência exterior são ultrapassados como independentes para si mas mantendo-se e continuando, ao mesmo tempo, em sua essência –, é a liberdade realizada, o fim final absoluto do mundo.

130 – Nesta idéia, nenhum valor para si tem o bem-estar como existência da vontade particular: só o possui como bem-estar universal em si, isto é, segundo a liberdade. O bem-estar não é um bem sem o direito. Do mesmo modo, o direito não é o Bem sem utilidade (ao *fiat justitia* não deve seguir-se o *pereat mundus*).

Por isso o Bem, que é necessidade de se realizar por intermédio da vontade particular e, ao mesmo tempo, substância desta vontade, tem o direito absoluto em face do direito abstrato da propriedade e dos fins particulares do bem-estar. Cada momento destes, separado do Bem, só tem valor quando lhe é conforme e subordinado.

131 – Também para a vontade subjetiva o Bem é o essencial e não tem ela valor nem dignidade se não lhe estiver conforme em suas intenções e apreciações. Porque aqui o Bem ainda se encontra na forma de idéia abstrata, ainda nele não está integrada a vontade subjetiva nem ainda lhe é adequada, encontra-se em relação extrínseca com o Bem. Tal relação consiste em dever o Bem ser para ela o substancial, no sentido de o fazer seu fim e como tal o realizar; só dela, que assim o introduz na realidade, recebe o Bem a mediação.

132 – No seguinte consiste o direito da vontade subjetiva: que o que ela reconheça como válido por ela seja considerado como bom. É por isso que as suas ações, como fins que ela introduz na objetividade exterior, não lhe devem ser imputadas como justas e injustas, boas e más, legais e ilegais, senão segundo o conhecimento que ela tem do valor destas ações nesta objetividade.

Nota – O Bem é, em geral, a essência da vontade em sua subjetividade e sua universalidade, a vontade em sua verdade. Por conseguinte, só é plenamente no pensamento e por ele.

A afirmação de que o homem não pode conhecer o Bem, de que só o encontra em sua aparência, de que o pensamento é o contrário da boa-vontade, tais afirmações recusam ao espírito qualquer valor intelectual ou moral. O direito de nada reconhecer do que eu não considero como racional é o mais elevado direito do sujeito; em resultado, porém, daquela maneira subjetiva de o determinar, esse direito é, ao mesmo tempo, formal, e em face do primeiro se mantém o direito do racional, pois o racional é o objetivo visto do lado do sujeito.

Em virtude da sua definição normal, o que eu considero como racional é tão capaz de ser verdadeiro como de não passar de uma simples probabilidade ou de um erro. Que o indivíduo alcance uma justa apreciação é coisa que depende da sua formação subjetiva particular segundo o ponto de vista próprio deste domínio, que é ainda o ponto de vista da moral subjetiva. Bem poderei impor-me a obrigação, e considerá-la também como um direito subjetivo, de apreciar os bons motivos de um dever, de estar convicto dele e até de o conhecer em seu conceito e natureza. Mas nenhum prejuízo traz ao direito da objetividade o que exijo para satisfação das minhas convicções sobre o bem, o lícito ou o ilícito de uma ação e, portanto, da sua imputabilidade. Este direito de examinar o bem é muito diferente do direito de examinar uma ação como tal (§ 117º). Deste ponto de vista, o direito da objetividade adquire a forma seguinte: como é uma modificação que tem de existir no mundo real, e também pretende portanto ser nele reconhecida, a ação há de estar necessariamente conforme com os valores deste mundo real. Quem nesta realidade quer

introduzir a sua ação, no mesmo passo se submete às leis dela e reconhece os direitos da objetividade. Do mesmo modo, no Estado como objetividade do princípio da razão, a decisão jurídica de responsabilidade não pode limitar-se ao que se considera conforme à sua razão própria, à apreciação subjetiva do justo e injusto, do bem e do mal ou às exigências que se levantam para satisfazer a sua opinião. No terreno da objetividade, o direito de apreciação tanto vale para o lícito como para o ilícito, tais como se apresentam no direito em vigor, e reduz-se ao sentido mais estreito da palavra: conhecimento como fato de ser informado acerca do que é lícito e, por conseguinte, obrigatório. Com a publicação das leis e a vigência dos costumes, o Estado tira ao direito de exame o aspecto formal e a contingência que para o sujeito o direito ainda conserva ao nível em que nos encontramos.

Do direito que o sujeito tem de conhecer a ação em sua determinação de boa ou má, de legal ou ilegal, é conseqüente a diminuição ou a supressão da responsabilidade para as crianças, os imbecis e os loucos. Mas não há uma definição rigorosa na determinação destes estados e da correspondente responsabilidade. Todavia, a cegueira momentânea, a excitação apaixonada, a embriaguez e tudo o que se chama a força dos impulsos sensíveis (com exceção do que fundamente o direito da miséria – § 127º) não podem ser considerados como motivos quando se imputa e qualifica um crime e o grau de culpabilidade, e olhar tais circunstâncias como supressoras da culpa do criminoso é ofender o seu direito e a sua honra de homem (cf. §§ 100º e 119º), pois o que precisamente constitui a sua natureza é a capacidade de univer-

salidade e não o ser abstrato, instantâneo, separado do saber. Assim como o incendiário não ateou fogo apenas ao pedaço de madeira que fez arder e atingiu a totalidade a que ele pertence, a casa, assim, como sujeito, ele não é apenas o ponto isolado desse momento ou a isolada sensação do ardor da vingança. Se tal acontecesse, o incendiário não passaria de um animal que, por causa da sua ferocidade ou da incerteza dos acessos de raiva a que é sujeito, só precisaria ser abatido. Dizer que o criminoso, no momento do crime, deve ter claramente representado o seu caráter injusto e culpado, para que tal ação lhe possa ser imputada como crime, constitui uma exigência que parece salvaguardar o direito da sua objetividade mas que nega, na realidade, a sua imanente natureza, inteligente. Não precisa esta, para ser presente, ter a forma da representação clara da psicologia wolfiana, e só no delírio ela se altera até o ponto de se separar das percepções e atos particulares. O terreno em que tais circunstâncias poderão ser consideradas a fim de atenuar a pena não é o do direito, mas o da graça.

133 – Para com o sujeito particular, oferece o Bem a relação de constituir o essencial da sua vontade, que nele encontra uma pura e simples obrigação. Na medida em que a singularidade é diferente do bem e permanece na vontade subjetiva, o Bem apenas possui o caráter de essência abstrata universal do dever e, por força de tal determinação, o dever tem de ser cumprido pelo dever.

134 – Como a ação exige para si um conteúdo particular e um fim definido, e como a abstração nada de semelhante comporta, surge a questão: o que é o dever?

Para responder, dispomos apenas de dois princípios: agirmos em conformidade com o direito e preocuparnos com o Bem-estar que é, simultaneamente, bem-estar individual e bem-estar na sua determinação universal, a utilidade de todos (§ 119º).

135 – No entanto, estas duas determinações não estão implicadas na mesma determinação do dever; mas, como ambas estão condicionadas e limitadas, são elas que conduzem à esfera superior da incondicionalidade do dever. E na medida em que o próprio dever constitui, como consciência de si, a essência e o universal desta esfera, essência que, fechada em si, só a si refere, apenas contém ele a universalidade abstrata. É identidade sem conteúdo ou positividade abstrata; define-se por ausência de determinação.

Nota – Tão essencial é acentuar a determinação pura da vontade por si, sem condição, como raiz do dever, como é, por conseguinte, verdade dizer que o reconhecimento da vontade teve de esperar pela filosofia kantiana para obter um sólido fundamento do ponto de partida (§ 133º); a afirmação do ponto de vista simplesmente moral que não se transforma em conceito de moralidade objetiva reduz aquele progresso a um vão formalismo e a ciência moral a uma retórica sobre o dever pelo dever. Deste ponto de vista, não é possível nenhuma doutrina imanente do dever. Poder-se-á decerto recorrer a uma matéria exterior e assim chegar a deveres particulares, mas desta definição do dever como ausência de contradição ou como acordo formal consigo – que não é mais do que a afirmação da indeterminação abstrata – não se pode passar à definição dos deveres particulares, e

quando um conteúdo particular de comportamento chega a ser considerado, aquele princípio não oferece o critério para saber se se trata ou não de um dever. Pelo contrário, permite ele justificar todo o comportamento injusto ou imoral. A mais rigorosa fórmula kantiana, a da capacidade de uma ação ser representada como máxima universal, introduz decerto a representação mais concreta de uma situação de fato mas não tem para si nenhum princípio novo, outro que não seja aquela ausência de contradição e a identidade formal. Que nenhuma propriedade existe é proposição que não tem para si mais contradição do que a de que este povo, esta família, etc., não existem ou a de que nenhum homem vive. Se, por outro lado, se afirmar e supuser que a propriedade e a vida humana devem ser respeitadas, então será uma contradição efetuar um assassínio ou um roubo. Uma contradição só pode dar-se com alguma coisa, quer dizer, com um conteúdo antecipadamente estabelecido como princípio rigoroso. Só para com esse princípio a ação está em concordância ou em contradição. Ora, estabelecer que o dever apenas se apresenta como dever e não em vista de um conteúdo, a identidade formal, isso corresponde precisamente a eliminar todo o conteúdo e toda a determinação.

Desenvolvi, na *Fenomenologia do espírito*, as outras antinomias e formas do dever eterno em que o ponto de vista puramente moral da relação se perde sem as resolver nem elevar-se acima do dever-ser (cf. *Enciclopédia*, § 240º).

136 – Dada a estrutura abstrata do Bem, outro momento da Idéia, a particularidade em geral cai na subjetividade absoluta que, neste nível da universalidade refletida em si, é a certeza interior de si: o que afirma o particular, o que determina e decide a certeza moral.

137 – A verdadeira certeza moral é a disposição de querer aquilo que é bom em si e para si. Tem ela, portanto, princípios firmes e para ela são as determinações objetivas para si e os deveres. Se for diferente do seu conteúdo, que é a sua verdade, não será ela mais do que o aspecto formal da atividade da vontade que, enquanto tal, não possui conteúdo próprio. Mas só no plano da moralidade objetiva se produz o sistema objetivo daqueles princípios ou deveres e a união do saber objetivo consigo mesmo. É portanto aí, no plano formal da moralidade subjetiva, que a certeza moral existe sem aquele conteúdo objetivo, que é para si a certeza formal infinita de si e ao mesmo tempo a certeza de tal sujeito.

Nota – A certeza moral exprime que se justifica absolutamente que o sentimento de si saiba em si mesmo e por si mesmo o que são o direito e o dever, nada reconheça senão o que sabe ser o bem e que tal sentimento é ao mesmo tempo a afirmação de que o que sabe e assim quer é, na verdade, direito e dever. Como unidade entre o saber subjetivo e o que é bom em si e para si, a certeza moral é uma coisa sagrada e que só criminosamente se poderá atacar. Não se pode porém reconhecer se a consciência de um determinado indivíduo está conforme com essa idéia de certeza moral, se o que ele considera e afirma como bem o é efetivamente. O que o direito e o dever em si e para si são é o elemento racional das determinações da vontade que, por sua essência, não pode residir nem na propriedade particular de um

indivíduo nem na forma do sentimento ou de qualquer outro saber particular e, por isso, sensível, mas dependente das determinações universais do pensamento, quer dizer, apresenta-se na forma de leis e de princípios. A certeza moral está pois sujeita a este juízo: é ela verdadeira ou não?, e a sua referência ao seu eu próprio opõe-se ao que ela pretende ser: regra de um comportamento racional universalmente válido em si e para si. O Estado não pode, pois, reconhecer a certeza moral em sua forma particular, isto é, como saber subjetivo, tal como não possuem valor, na ciência, a opinião subjetiva, a segurança e a invocação de uma opinião subjetiva. O que não está cindido na consciência subjetiva é portanto cindível e é a subjetividade determinante do saber e do querer que pode cindir-se do verdadeiro conteúdo, afirmar-se para si e reduzir a outra a uma forma ou aparência. O equívoco quanto à certeza consiste em ela ser admitida na significação da identidade entre o saber e a vontade subjetiva e o bem verdadeiro, e assim se afirmar e ser reconhecida como algo de santo quando, ao mesmo tempo, ela aspira, como simples reflexão subjetiva, à legitimidade que só adquire graças ao seu conteúdo racional, válido em si e para si. Deste modo, a certeza moral formal apenas pertence ao ponto de vista moral subjetivo tal como aqui o diferenciamos da moralidade objetiva. Apenas se mencionou a verdadeira certeza para mostrar o que a diferencia e para evitar um possível mal-entendido, a saber: que se viesse a julgar tratarmos da verdadeira certeza moral quando apenas falarmos da formal. Com efeito, ela apenas reside na disposição moral objetiva que só mais adiante viremos a tratar. Quanto à certeza religiosa, não pertence ela a este círculo.

138 – Tal subjetividade, como determinação abstrata de si e pura certeza só de si, também no interior de si dissolve todas as determinações rigorosas do direito, do dever e da existência, pois é o poder judicatório de por si mesma determinar, quanto a um conteúdo, se é bom, e ao mesmo tempo o poder a que o bem, de início apenas representado e tendente a ser, deve a sua realidade.

Nota – A consciência de si, uma vez chegada completamente a esta certeza absoluta em si mesma, aí encontra um saber sobre si perante o qual não se pode manter nenhuma determinação existente e dada. Com figuração geral na história (em Sócrates, nos estóicos, etc.), a tendência, a orientação para a intrinsecidade que leva a em si mesmo procurar e de acordo consigo mesmo determinar e conhecer o que é justo e bom, surge nas épocas em que o que é considerado como tal na realidade e nos costumes já não pode satisfazer uma vontade mais escrupulosa. Quando o mundo existente da liberdade atraiçoou o seu ideal, a vontade já não se pode encontrar nos deveres em vigência, já não pode reconquistar a harmonia e, perdida na realidade, refugia-se na intrinsecidade ideal. Quando a consciência de si deste modo apreende e obtém o seu direito formal, o que importa é saber como se constitui o conteúdo que ela a si mesma se dá.

139 – Na vaidade de todas as determinações exteriormente válidas e na pura interioridade da vontade, a consciência de si é a possibilidade de aceitar por princípio tanto o universal em si e para si como o livre-arbítrio individual, o que constitui o predomínio do particular sobre o universal e a realização dele na prática. É por conseguinte a possibilidade de ser má.

Nota – Como subjetividade formal, a certeza moral não é senão isto: encontra-se a todo o momento prestes a cair no mal. É na certeza que para si existe, conhece e decide que reside a raiz comum à moralidade e ao mal.

No mistério está a origem do mal, quer dizer, no caráter especulativo que necessariamente impõe à liberdade de sair da vontade natural e opor-se-lhe como interior. É como contradição de si mesma que a vontade natural alcança a existência, e, irreconciliável nessa posição, esta particularidade da vontade continuamente se determina a si mesma como mal. Com efeito, a particularidade só existe como algo que é um desdobramento: aqui, oposição da natureza contra a intrinsecidade da vontade que, nesta oposição, apenas é um "para si" relativo e formal e apenas pode adquirir o seu conteúdo nas determinações da vontade natural, do desejo, do instinto, das tendências, etc. De tais desejos, instintos, etc., diz-se então que podem ser bons ou maus. Depois, quando a vontade os toma por princípios da determinação do seu conteúdo com o caráter de contingência que, como naturais, possuem, e quando lhes acrescenta a forma de particularidade que neste nível ela tem, a vontade surge oposta ao universal como objetividade interior, como Bem.

Entra este em cena, e logo a reflexão da vontade e a consciência descobrem, como extremo oposto da objetividade imediata, o natural simples, e é então que esta interioridade da vontade é má. Por conseguinte, o homem é mau em si ou por natureza e, ao mesmo tempo, por reflexão em si mesmo, ao passo que nem a natureza como tal (quer dizer: a natureza que não recebe a conformação de uma vontade que incide sobre o seu conteúdo particular), nem a reflexão sobre si, o conhecimento em geral, são para si o mal.

A este aspecto da necessidade do mal liga-se o mal definido como o que nessariamente não deve ser, isto é, como o que deve ser suprimido, não porque esta fase da dualidade não deva jamais manifestar-se (pois, pelo contrário, é ela que constitui a diferença entre o animal irracional e o homem), mas porque nela não se deve perseverar e porque a particularidade não deve manter-se como essencial perante o universal e antes ultrapassar-se como negativa. Para mais, nesta necessidade do mal, é a subjetividade que, como infinito da reflexão, afirma esta oposição e nela existe; caso nisso se obstinar, isto é, se for má, é para si, comporta-se, portanto, como indivíduo e é ela mesma que é vontade arbitrária e natural. O sujeito individual como tal merece, pois, que se lhe impute a sua maldade.

140 – Quando, numa finalidade, a consciência de si chega a pôr em relevo o aspecto positivo (§ 135º) que necessariamente lhe pertence, pois aquela finalidade faz parte do projeto de uma ação real concreta, mostra-se com isso capaz de afirmar que foi o dever ou uma pura intenção o que inspirou uma ação. E no entanto o aspecto essencialmente negativo desta ação acha-se na consciência na medida em que ela se reflete em si e é consciência da universalidade da vontade. Poderá tal ação ser proclamada como boa para outros, e temos a hipocrisia, ou para si mesma, e temos o mais alto requinte da subjetividade que se afirma como um absoluto.

Nota – A forma mais requintada do mal, aquela em que o mal se dissimula em bem e inversamente, e em

que a consciência, conhecendo-se como a força disso, se crê absoluta, constitui o grau extremo da subjetividade no ponto de vista moral; é essa a forma que deu ao mal a prosperidade de que goza no nosso tempo graças à filosofia ou, mais rigorosamente, graças a uma frivolidade do pensamento que neste aspecto mascarou um conceito profundo e se arroga o nome de filosofia tal como dá ao mal o nome de bem. Vou, nesta nota, determinar as principais formas desta subjetividade que é hoje moeda corrente:

a) Quanto à hipocrisia, contém ela em si mesma os seguintes momentos:

1 – Conhecimento do verdadeiro universal, ou na simples forma do sentimento ou na de um conhecimento mais rigoroso do direito e do dever;

2 – Como conhecimento comparativo dos dois momentos de modo tal que, para a vontade consciente, é o seu querer particular definido como mau.

Exprimem estes caracteres a ação que é acompanhada de má consciência, mas não ainda a hipocrisia como tal. Tempo houve em que constituiu um problema muito importante o de saber se uma ação só seria má quando efetuada com má consciência, isto é, com a explícita consciência dos elementos que acabamos de expor. Pascal (*4ª Provincial*) extrai muito bem a conseqüência da solução positiva do problema: "Serão todos condenados, esses semipecadores que ainda têm algum amor pela virtude. Mas aos francopecadores, pecadores de cima a baixo, sem mistura, completos e totais, não há inferno que os segure: tanto se entregaram ao diabo que acabaram por enganá-lo."[2] O direito subjetivo da consciência de si, de conhecer a ação no que a determina em

si quanto ao bem e ao mal, não deverá ser pensado como se colidisse com o direito absoluto da objetividade, como se os dois elementos fossem indiferentes um ao outro e um para o outro contingentes. Tal concepção das suas relações está na origem das antigas disputas sobre a graça eficaz. No aspecto formal, o mal é o que há de mais próprio ao indivíduo, pois é precisamente a sua subjetividade que simplesmente se afirma para si, é, por conseguinte, a sua própria culpa (§ 139º); no aspecto objetivo, o homem, segundo o seu conceito, existe como ser espiritual e racional, contém em si a característica do universal que se conhece. Não constitui, portanto, um tratamento concorde com a dignidade do seu conceito separar dele a parte do bem e, portanto, a determinação da sua ação má enquanto tal e não lha atribuir como má. O que há de mais indiferente e apenas se limita ao aspecto empírico é saber como foi determinada a consciência daqueles elementos no que os distingue, o grau de clareza ou obscuridade que ela alcançou, se se desenvolveu até um reconhecimento e até que ponto uma ação foi formalmente realizada com má consciência;

b) Mas ser mau e agir com má consciência ainda não é a hipocrisia. Nesta há também a determinação formal da falsidade que começa por afirmar, para outrem, o mal como bem e que exteriormente se apresenta como boa, conscienciosa, cheia de piedade, etc., o que, deste modo, não é mais do que o artifício da mentira para outrem. Depois, pode o maldoso encontrar nas boas razões uma justificação do mal por si mesmo, assim o mascarando em bem. Tal possibilidade reside na subjetividade que, como negatividade abstrata, sabe que dela provêm e lhe estão submetidas todas as determinações;

c) Nesta perversão se pode incluir a forma designada por Probabilismo. Estabelece este como princípio que qualquer ação para a qual a consciência possa apresentar uma única boa razão – seja ela a autoridade de um teólogo e mesmo que conheça outros que se afastam de tal opinião – é permitida e perante ela pode ficar tranqüila a certeza moral.

Há todavia nesta representação algo de correto: é que uma autoridade e uma razão de tal espécie apenas dão uma probabilidade, sem discutirmos se isso basta para a tranqüilidade de consciência. Assim se concede que uma boa razão não vai além disso, que ao lado dela pode haver outras pelo menos tão boas como ela. Neste vestígio de objetividade se reconhece que é uma razão que determina. Mas se a decisão sobre o bem e o mal depende de tão numerosas boas razões e de tantas autoridades, e se tais razões, sendo numerosas, são também opostas, tem de concluir-se que já não é a objetividade da coisa que decide, mas sim a subjetividade, o aspecto pelo qual a preferência e a arbitrariedade são erigidas em juízes soberanos do bem e do mal, enquanto se obliteram a moralidade objetiva e a religião. No entanto, ainda não se exprime como um princípio o fato de a decisão pertencer à subjetividade individual. Pelo contrário, há uma razão que é apresentada como decisiva, e é nisso que o probabilismo constitui uma forma da hipocrisia;

d) O grau imediatamente superior é aquele em que se faz consistir a boa-vontade no fato de a vontade querer o bem; será bastante este querer do bem abstrato e, até, é essa a única exigência para que a ação seja boa. Desde que a ação, como querer determinado, possui um

conteúdo, enquanto o bem em abstrato não determina nada, cabe à subjetividade particular a tarefa de fornecer a esta abstração a sua determinação e o seu cumprimento. Assim como no Probabilismo, para aquele que não seja um sábio Reverendo, é como a autoridade de um teólogo que pode ser operada a absorção de um determinado conteúdo na determinação geral do bem, assim agora cada sujeito vê-se imediatamente entronizado na dignidade que o autoriza a incluir o conteúdo num bem abstrato ou, o que é o mesmo, a operar a absorção de um conteúdo numa categoria universal. Em geral, na ação como concreta, este conteúdo é apenas um aspecto entre outros, e alguns podem até conferir-lhe o predicado de criminosa e má. Mas na ação esta determinação subjetiva do bem é o bem de que eu tenho consciência, a boa intenção (§ 111º). Surge então uma oposição de definições: segundo algumas a ação é boa, segundo outras, criminosa. Parece que também então surge a questão de saber se a intenção foi verdadeiramente boa. Ora, que o bem seja a intenção real é coisa que não só pode em geral acontecer como ainda sempre tem de acontecer, desde que o princípio de determinação do sujeito seja o bem abstrato. E o que se vê lesado pela boa intenção, numa ação que noutros aspectos se determina como má e criminosa, pode também ser um bem, e parece, portanto, que é preciso perguntarmo-nos qual destes aspectos é essencial. Mas esta questão objetiva não pode ser formulada e, pelo contrário, só a decisão da própria consciência é que constitui a objetividade. Essencial e bom são simplesmente equivalentes; o que um tem de abstrato, também o tem o outro. É bom que do ponto de vista da vontade seja essencial, e o essen-

cial deva, neste aspecto, ser precisamente isso de ser eu a determinar como boa uma ação. Ora, a absorção de qualquer conteúdo no bem imediatamente se produz por si, pois tal bem abstrato, desprovido que é de qualquer conteúdo, reduz-se totalmente ao seguinte: representar algo de positivo em geral – algo que valha de um ponto de vista qualquer e que, pela sua determinação imediata, possa também valer como fim essencial – como, por exemplo: fazer bem aos pobres, cuidar de mim, da minha vida, da minha família, etc. Por conseguinte, assim como o bem é abstrato, assim o mal é a coisa sem conteúdo que da minha subjetividade recebe a sua determinação, e disto se conclui também que o fim moral é odiar e destruir o mal indeterminado. O roubo, a traição, o assassínio, considerados como ações, quer dizer, como realizados em geral por uma vontade subjetiva, imediatamente apresentam o caráter de constituir a satisfação de tal vontade, algo de positivo portanto. Fazer desta ação algo de bom depende apenas do seguinte: pensar este aspecto positivo como intenção minha nessa ação; para a definição da ação como boa, é isso o essencial, pela razão de eu a pensar como o que na minha intenção é bom.

Deste modo se torna possível, em virtude do aspecto positivo do seu conteúdo, transformar em boas intenções e portanto em boas ações atos como os seguintes: roubar para dar aos pobres, desertar do combate por causa do cuidado que se deve à própria vida ou à família porventura pobre, matar por ódio e vingança, quer dizer, para satisfazer o sentimento do seu próprio direito, do direito em geral ou o sentimento da injustiça do outro, da sua injustiça para comigo ou para com terceiros, para

com o mundo ou o povo em geral e assim ver na destruição de um homem maldoso, que tem o mal em si mesmo, pelo menos uma contribuição para que o mal seja eliminado.

A mais superficial cultura é suficiente para descobrir, como o fazem estes sábios teólogos, o aspecto positivo de cada ação e, com ele, uma boa razão e uma boa intenção. Por isso se pôde dizer já que, numa linguagem rigorosa, não se deve falar de homens maus pois não há ninguém que deseje o mal pelo mal, que deseje a pura negatividade enquanto tal, mas sempre se quer algo de positivo, o que, neste ponto de vista, significa algo do bem. Num tal bem abstrato desaparecem todas as diferenças entre o bem e o mal e todos os deveres reais. Assim, querer apenas o bem e ter na ação uma boa intenção antes constitui o mal, se nessa abstração se situa o bem desejado e se, portanto, a determinação dele é abandonada ao livre-arbítrio do sujeito.

É também aqui que se encontra o conhecido princípio: o fim justifica os meios. A primeira vista e em si mesma, esta expressão é trivial e nada significa. E logo se pode acrescentar com segurança que um fim justo sem dúvida justifica os meios, o que não acontece com um fim injusto. Se o fim é justo, também os meios o são: eis uma proposição tautológica, pois um meio é precisamente o que por si nada é e que para ser carece do fim que lhe confere, se é verdadeiramente um meio, a sua determinação e o seu valor. Mas acontece que aquela proposição não tem um sentido formal e se entende por algo de mais preciso, a saber: que para alcançar um fim bom é permitido e obrigatório empregar como meio o que quer que de modo algum é um meio, como lesar o

que é santo e assim fazer de um crime o meio de um fim bom.

Há, decerto, nesta proposição, uma vaga consciência da dialética da positividade como a que atrás observamos nas determinações jurídicas ou morais isoladas e em preceitos gerais também indeterminados, tais como: não matarás, deves cuidar do teu bem-estar e do da tua família. Os tribunais, os soldados têm não só o direito mas também o dever de matar homens, mas só quando rigorosamente estiver determinado em quais circunstâncias e para que espécie de homens isso é permitido e obrigatório. Deste modo, o bem-estar e o da minha família devem ceder o primeiro lugar aos fins mais elevados, e assim passam a constituir meios. Quanto ao que se caracteriza como crime, não podemos ter dele uma noção geral indeterminada e submetida a uma dialética, pois é forçoso possuir já uma definição objetiva perfeita. A tal determinação opõe-se, porém, um fim que, por assim dizer, limparia o crime da natureza que tem, um fim santo, que não é mais do que a opinião subjetiva sobre o que é bom ou melhor. É o mesmo que acontece quando o querer se encerra no bem abstrato, se suprime toda a determinação válida em si e para si do bem e do mal, do justo e do injusto, e ao sentimento, à representação, às preferências individuais se atribui o encargo de fazer essa determinação;

e) Finalmente, a opinião subjetiva é expressamente apresentada como norma do direito e do dever quando se diz que a convicção, ao considerar algo como direito, deve determinar a natureza moral de uma ação. De novo nos aparece aqui o bem que se deseja como desprovido de qualquer conteúdo. O princípio da convicção apenas

afirma, além disso, que é ao sujeito que pertence a absorção de uma ação na categoria do bem. Assim o bem desaparece completamente até a aparência de uma objetividade moral. Tal doutrina liga-se imediatamente àquela pretensa filosofia, tantas vezes citada, que nega a possibilidade de conhecer a verdade (e, ao realizar-se o espírito prático, a sua verdade e a sua racionalidade são imperativos morais). Tal modo de filosofar, que apresenta o conhecimento da verdade como presunçosa vaidade que está para além do círculo do saber que apenas é aparência, tem o dever de também na aparência fazer, do ponto de vista da ação, um princípio e assim situar a moralidade na visão do mundo própria ao indivíduo, na sua particular convicção. A degradação em que assim cai a Filosofia, se começa por aparecer ao mundo como alheio acidente que apenas se opõe a um ocioso palavreado, necessariamente acaba por se transformar numa concepção da moralidade, como parte essencial da filosofia, e é então que o conteúdo de tal concepção surge na realidade e para ela é.

Divulgada esta maneira de ver de que só a convicção é que determina a natureza moral de uma ação, a hipocrisia, de que tanto se falou, já hoje não está em questão. Com efeito, a especificação do mal como hipocrisia funda-se nisto: há certas ações que são em si e para si pecados, vícios, crimes, quem os comete necessariamente os conhece como tais, pois conhece e reconhece os princípios e o comportamento exterior da piedade e da justiça, aquela aparência, precisamente, na qual delas abusa; ou então, considerando o mal em geral, supõe-se ser um dever conhecer o bem e saber distingui-lo do mal. Em qualquer caso, mantinha-se váli-

da a exigência absoluta de o homem não praticar ações viciosas ou criminosas que teriam de lhe ser imputadas, uma vez que é um homem e não um animal. Ora, se se proclama que é o bom coração, a boa intenção, a convicção o que dá valor às ações, então já não há hipocrisia nem o mal em geral, pois o que se faz sabe-se que é feito refletindo sobre a boa intenção e os motivos para fazer algo de bom, e tem de ser bom por estar presente o fator convicção[3]. Já não há, pois, nem crime nem vício em si e para si, e no lugar do tranqüilo culpado empedernido, puro e "fraco", aparece a consciência da plena justificação pela intenção. A minha intenção e a minha convicção do bem fazem da ação algo de bom. Poderá ainda pôr-se a questão de apreciar e julgar uma ação mas, seguindo este princípio, apenas ela se poderá pôr quanto à intenção, à convicção e à crença do agente. Não é isto entendido no sentido em que Cristo exige a fé na verdade objetiva de tal modo que quem tiver uma má crença, uma má convicção no conteúdo dela, será objeto do juízo correspondente, portanto mau, mas de acordo com a sua fé (no sentido de fidelidade à crença): de acordo com o homem que se mantém fiel à sua convicção; de acordo com a fidelidade subjetiva formal que só contém o bem.

Neste princípio da convicção, que é ao mesmo tempo definida como subjetiva, deve-se introduzir também o pensamento da possibilidade de um erro, o que implica a suposição de uma lei que existe em si e para si. Mas a lei não age, só o homem real é que age e, segundo o princípio apresentado, o valor dos atos humanos apenas pode depender da medida em que o homem aceita, nas suas convicções, essa lei. Todavia, se as

ações não devem ser julgadas pela lei, nem apreciadas em relação a ela, não se percebe para que é e para que serve a lei. Ficará assim reduzida a letra exterior, a palavra vazia, pois só a minha convicção fará dela uma lei que me obriga e liga. Que tal lei tenha por si a autoridade de Deus, a do Estado, ou a de milênios durante os quais foi o laço que uniu os homens, e a sua atividade e o seu destino, e os mantém na sua existência (autoridade que encerra uma infinidade de convicções individuais), que eu lhe oponha a autoridade da minha convicção pessoal (pois se ela depende da convicção, a sua validade é apenas a de uma autoridade abstrata), tudo isso, que à primeira vista parece um monstruoso orgulho, é apagado pelo princípio que apresenta como regra a convicção subjetiva.

Todavia, se agora, em virtude de uma inconseqüência superior trazida pela razão e pela certeza moral que a frívola ciência e a perniciosa sofística não conseguiram expulsar de todo, se admite a possibilidade de um erro, logo o delito é reduzido à sua mais simples expressão, pois o crime e o mal em geral passam a ser um erro. Errar é humano: quem alguma vez não se enganou sobre isto ou aquilo, sobre se ao almoço comeu couves ou batatas, sobre inúmeras coisas mais ou menos importantes? De resto, a distinção sobre o que é e não é importante deixa aqui de interessar, uma vez que tudo depende da subjetividade da convicção e da firmeza com que ela se mantém. Aquela superior inconseqüência que, imposta pela natureza das coisas, admite a possibilidade do erro é transformada, pelo sofisma que diz ser a má crença um erro, numa outra inconseqüência, a da deslealdade. Logo, esta deverá ser a convicção em que se situa a morali-

dade e o mais alto valor do homem; é declarada, portanto, como o bem supremo, o sagrado, e enquanto não se trata de nada mais do que um erro a minha convicção será algo de desdenhável, de contingente ou, mais propriamente, algo de exterior que pode me acontecer de uma ou outra maneira. Com efeito, algo de desdenhável será a minha convicção se nada de verdadeiro eu puder conhecer. É portanto indiferente aquilo que penso, e o que há no meu pensamento é o bem vazio que atrás vimos, o abstrato do intelecto. Aliás, resulta (cf. última nota) deste princípio de justificação pela convicção a seguinte conseqüência quanto ao comportamento dos outros para comigo: têm eles todo o direito de se oporem aos meus atos desde que, em sua crença e em sua convicção, os considerarem criminosos – conseqüência esta que de modo algum eu poderei desfazer e que me degrada do plano de liberdade e honra ao de escravidão e ignorância. Essa é, com efeito, a situação de quem quer que seja objeto da justiça (que em si mesma é a sua) como alheia convicção subjetiva e que, ao exercer-se sobre si, se considera como que tratado por um poder exterior;

f) Finalmente, a mais elevada forma em que esta subjetividade se concebe e completamente se exprime é a espécie designada por "ironia", segundo a palavra usada por Platão; mas só a palavra se vai buscar a Platão, que a empregava, em conformidade com o método de Sócrates, quando este, numa conversa pessoal, a aplicava em defesa da justiça e da verdade contra a imaginação da consciência inculta ou sofista. Só, porém, tratava ironicamente a consciência individual, não a idéia. A ironia constitui apenas um matiz da conversa entre pessoas. Fora dessa tonalidade pessoal, o movimento essencial

do pensamento é a dialética, e Platão está tão longe de tomar a ironia pelo termo último e pela idéia que, muito ao contrário, depois de deixar pairar o pensamento na opinião puramente subjetiva, o absorvia na substancialidade da idéia[4]. O desígnio último da subjetividade que se apresenta como termo supremo, e que nós ainda teremos de considerar, só pode ser o seguinte: conhecer-se como o que conclui e decide sobre a verdade, o direito e o dever, situação que virtualmente existia em si nas formas precedentes. Consiste ela no seguinte: conhecer sem dúvida a objetividade moral, mas em vez de mergulhar no que ela tem de sério e de agir tomando-a como princípio, esquecendo e renunciando a si, manter pelo contrário a distância da relação com ela e conhecer-se como o que quer e decidir isto ou aquilo e poder também decidir de outro modo. Admitis vós uma lei, efetiva e honestamente, como existente em si e para si, também eu me encontro no plano e nos quadros de tal lei, mas como estou ainda longe dela posso ladeá-la e entendê-la como quiser. O que está em primeiro lugar não é a coisa, mas eu próprio: sou eu o soberano senhor não só da coisa como da lei, dela disponho como entender e, naquele estado de consciência irônico em que deixo afundar-se o que há de mais elevado, só de mim mesmo me ocupo. Isto não é apenas o vazio de todo o conteúdo moral do direito, do dever e das leis (o mal e até o mal universal em si mesmo), mas ainda a forma do vazio subjetivo, que é a de se conhecer a si mesmo como este vazio de todo o conteúdo e nesse conhecer-se tomar consciência de si como um absoluto.

Na *Fenomenologia do espírito* (pp. 605 ss.), em que todo o capítulo "Das Gewissen" pode ser também lido

como o trânsito a um grau mais elevado (aliás definido de outro modo), tratei eu de uma série de questões análogas: até que ponto esta condescendência em si absoluta não representa uma idolatria isolada de si; poderá ela constituir também algo de semelhante a uma comunidade em que o nexo e a substância são a recíproca segurança na boa consciência, nas boas intenções, na alegria de uma pureza mútua e, sobretudo, na esplêndida volúpia deste conhecimento e desta expressão de si mesmo que se cultiva e se preserva; será que as belas almas (é assim que as designam), a nobre subjetividade, ao apagar-se a si mesmas no esvaziar de toda a objetividade e também na irrealidade de si, bem como outras manifestações, será que elas constituem modos de ser aparentados com o grau que aqui estudamos?

Trânsito da Moralidade Subjetiva à Moralidade Objetiva

141 – O Bem, que é a substância universal da liberdade mas ainda uma forma abstrata, apela para determinações e para um princípio de tais determinações que lhe seja idêntico, ao passo que, reciprocamente, a consciência moral, que é princípio de determinação mas apenas abstrato, apela para a universalidade e para a objetividade. Estes dois termos, cada um deles por si elevado à totalidade, revelam-se como indefinidos e devem ser determinados. Ora, a integração destas duas totalidades relativas na identidade absoluta está já em si mesma efetuada precisamente quando a certeza subjetiva de si, ao desvanecer-se no vazio, se torna idêntica à universalidade abstrata do Bem. A identidade, agora concreta, do

bem e da vontade subjetiva, a sua verdade, é a moralidade objetiva.

Nota – É a lógica que nos revela a minúcia deste trânsito. Apenas diremos aqui que a natureza do limitado e do finito (tais como são o Bem abstrato, apenas virtual, e a subjetividade abstrata, apenas virtualmente boa) tem em si mesma o seu oposto: para o Bem, a sua manifestação real e em ato, para a subjetividade, que é o elemento da manifestação real em ato, o Bem; mas, ambos unilaterais, ainda não estão explicitados como o que são em si. Esta explicitação alcançam-na na sua negatividade, quer dizer, nisso de cada um deles, em sua parcialidade, que é a de não dever ter nele o que é em si (o Bem sem a subjetividade e a determinação, por um lado, e, por outro lado, o determinante ou a subjetividade sem a existência em si), se constituir em totalidade para si, se suprimir, condescender em ser um momento do conceito que se manifesta como a unidade de ambos. De onde, precisamente, o conceito recebe a sua realidade é da explicitação dos momentos e, agora, é portanto como Idéia – quer dizer, como conceito que desenvolveu as suas determinações até a realidade e que ao mesmo tempo é, como identidade dos conceitos, a essência deles que existe em si mesma.

A existência da liberdade que, como Direito, era imediata determina-se, como Bem, na reflexão da consciência de si. O terceiro termo, aqui introduzido em seu dever como a verdade deste Bem e da sua subjetividade, tanto é esta verdade como a do Direito.

O mundo moral objetivo é uma disposição subjetiva da sensibilidade, mas para o Direito em si existente. Como suposição fundada no sentimento ou no que quer

que seja de análogo, pode admitir-se que esta idéia seja a verdade do conceito da liberdade, mas isso só se pode provar na Filosofia. Consiste a dedução, muito simplesmente, em o direito e a consciência moral refletida mostrarem, em si mesmos, que o seu resultado reside nesta Idéia. Aqueles que julgam poder dispensar a demonstração e a dedução em Filosofia só mostram assim que ainda estão muito longe da menor idéia do que é a filosofia, e se os que discorrem sem conceitos podem decerto discorrer nenhum direito têm em participar num discurso filosófico.

TERCEIRA PARTE

A Moralidade Objetiva

142 – A moralidade objetiva é a idéia da liberdade enquanto vivente bem, que na consciência de si tem o seu saber e o seu querer e que, pela ação desta consciência, tem a sua realidade. Tal ação tem o seu fundamento em si e para si, e a sua motora finalidade na existência moral objetiva. É o conceito de liberdade que se tornou mundo real e adquiriu a natureza da consciência de si.

143 – Porque é um saber esta unidade do conceito na vontade e da sua existência na vontade particular, fica presente a consciência dos distintos momentos da Idéia mas de tal maneira o fica que, agora, cada um desses momentos é ele mesmo a totalidade da Idéia e tem a Idéia como conteúdo e fundamento.

144 – *a)* O conteúdo objetivo da moralidade que se substitui ao bem abstrato é, através da subjetividade como forma infinita, a substância concreta. Em si mesma, portanto, estabelece ela diferenças que, assim, são pelo conceito ao mesmo tempo determinadas; por elas a realidade moral objetiva obtém um conteúdo fixo, ne-

cessário para si, e que está acima da opinião e da subjetiva boa vontade. É a firmeza que mantém as leis e instituições, que existe em si e para si.

145 – Como a moralidade objetiva é o sistema destas determinações da Idéia, dotada de um caráter racional, é, deste modo, que a liberdade, ou a vontade que existe em si e para si, aparece como realidade objetiva, círculo de necessidade, cujos momentos são os poderes morais que regem a vida dos indivíduos e que nestes indivíduos e nos seus acidentes têm sua manifestação, sua forma e sua realidade fenomênicas.

146 – *b)* Nesta real consciência de si que é a sua, a substância sabe-se a si mesma e torna-se objeto deste saber. Para o sujeito, a substância moral, suas leis e seus agentes possuem, como objetos, a propriedade de existir, dando a esta palavra todo o sentido de existência independente; são uma autoridade e potência absolutas, infinitamente mais firmes do que a potência e o ser da natureza.

Nota – O Sol, a Lua, as montanhas, os rios e, em geral, os objetos naturais que nos rodeiam apresentam, para a consciência, não apenas a autoridade do ser em geral mas ainda a de terem uma natureza particular que ela reconhece porque se conforma a tal natureza no comportamento para com esses objetos e no uso que deles faz.

A autoridade das leis morais é infinitamente mais elevada pois as coisas naturais só de um modo exterior e isolado apresentam um caráter racional, que, aliás, escondem na aparência da contingência.

147 – Por outro lado, tais leis e instituições não são algo de estranho ao sujeito, mas dele recebem o testemunho da sua espiritualidade na medida em que são a sua própria essência. Nelas tem o seu orgulho e nelas vive como um elemento que lhe é inseparável. É uma relação imediata e ainda mais idêntica do que a confiança e a fé.

Nota – A confiança e a fé pertencem aos primórdios da reflexão e supõem representação e distinção. É, deste modo, diferente ser um pagão e acreditar na religião pagã. Tal relação ou, antes, tal identidade sem relações na qual a entidade moral objetiva é a vida real da consciência de si pode todavia vir a ser uma relação de crença e de convicção e pode a ulterior reflexão produzir uma justificação motivada a partir de interesses e cálculos, de receios e esperanças ou de condições históricas. O correspondente e adequado conhecimento já pertence ao pensamento conceitual.

148 – Enquanto determinações substanciais, para o indivíduo que deles distingue como objetivo e indeterminado em si, ou particularmente determinado e portanto os vê como sua própria substância, tais valores são deveres obrigatórios para a sua vontade.

Nota – A teoria dos deveres, tal como é objetivamente, não deve reduzir-se ao princípio vazio da moralidade subjetiva que, pelo contrário, nada determina (§ 134º). Essa teoria é, portanto, o desenvolvimento sistemático do domínio da necessidade moral objetiva de que vamos tratar nesta terceira parte. A diferença formal entre a nossa exposição e uma teoria dos deveres consiste apenas no seguinte: no que vamos expor, as determinações

morais são dadas como relações necessárias e a nenhuma delas vamos acrescentar este apêndice: "Esta determinação é, pois, um dever para o homem."

Uma teoria dos deveres que não seja uma ciência filosófica extrai a sua matéria das relações apresentadas pela experiência e mostra as suas relações com concepções próprias, princípios e idéias, fins, instintos e sentimentos correntes, às quais ainda pode acrescentar, como motivos, as repercussões de cada dever noutras relações morais bem como no bem-estar e na opinião. Mas uma teoria coerente e imanente dos deveres só pode ser o desenvolvimento das relações que necessariamente provêm da idéia de liberdade e portanto realmente existem no Estado, em toda a sua extensão.

149 – Comprometendo a vontade, pode o dever figurar-se como uma limitação da subjetividade indeterminada ou da liberdade abstrata, limitação dos instintos naturais bem como da vontade moral subjetiva que pretende determinar pelo livre-arbítrio o seu bem indeterminado.

Mas o que na realidade o indivíduo encontra no dever é uma dupla libertação: liberta-se, por um lado, da dependência resultante dos instintos naturais e assim da opressão em que se encontra como subjetividade particular submetida à reflexão moral do dever-ser e do possível; liberta-se, por outro lado, da subjetividade indefinida que não alcança a existência nem a determinação objetiva da ação e fica encerrada em si como inativa. No dever, o indivíduo liberta-se e alcança a liberdade substancial.

150 – O conteúdo moral objetivo, na medida em que se reflete no caráter individual pela natureza determinado, e, como tal, a virtude que, na medida em que nada mostra além da adaptação do indivíduo ao dever da condição em que se encontra, é a probidade.

Nota – Numa vida coletiva moral, é fácil dizer o que ao homem cumpre, quais os deveres a que tem de obedecer para ser virtuoso. Nada mais tem a fazer além do que lhe é indicado, enunciado e sabido pela condição em que está. A probidade é o aspecto universal do que lhe pode ser exigido pelo direito de um lado, pela sociedade de outro. Para o ponto de vista moral subjetivo, facilmente ele aparecerá como algo de subordinado, pois dele como dos outros alguma coisa mais é preciso exigir. Com efeito, o desejo de ser algo de particular não se adequa ao universal em si e para si. Só na exceção se encontra a consciência da singularidade.

Podem os diferentes aspectos da probidade ser designados por virtudes, pois todos eles são uma propriedade do indivíduo, embora, na comparação inevitável, as virtudes sejam algo de particular.

Os discursos sobre a virtude facilmente se confinam numa declamação vazia pois do que se fala é de coisas abstratas e indeterminadas e também porque tais discursos, com os seus argumentos e exemplos, só se aplicam ao indivíduo como livre-arbítrio e preferência subjetiva. Num dado estado moral, em que as condições estejam plenamente desenvolvidas e realizadas, a virtude própria só tem lugar e realidade ou em circunstâncias extraordinárias ou nos conflitos dessas condições, nos verdadeiros conflitos (pois a reflexão moral subjetiva em tudo pode ver conflitos para ter o sentimento de ser algo de

particular e de oferecer-se em sacrifício). É por isso que nos Estados primitivos da sociedade e da vida coletiva aparece mais vezes a forma própria da virtude; aí, a realidade moral é mais vezes uma preferência individual e a sua realização depende de uma natureza genial, própria de um indivíduo, como ensinaram os antigos, sobretudo a propósito de Hércules. O mesmo acontecia nos Estados antigos porque, neles, a moralidade objetiva ainda não havia se manifestado neste livre sistema de desenvolvimento autônomo da objetividade, defeito que, necessariamente, tinha de ser compensado pelo gênio próprio dos indivíduos. A teoria das virtudes, na medida em que se distingue de uma teoria dos deveres e compreende a particularidade do caráter radicada na natureza, passa a ser uma história natural do espírito.

Como as virtudes são a moralidade objetiva aplicada ao ser particular e como, deste ponto de vista subjetivo, são algo de indeterminado, o elemento quantitativo do mais e do menos aparece aqui para as determinar. Os defeitos correspondentes, ou vícios, têm pois de ser introduzidos no estudo das virtudes, como fazia Aristóteles, que determinava as virtudes particulares como um meio entre o excesso e o defeito.

O mesmo conteúdo que adquire a forma do dever e, em seguida, da virtude pode também adquirir a forma do instinto (§ 19º). Também os instintos têm em sua origem o mesmo conteúdo, mas como, então, tal conteúdo depende da vontade imediata e da impressão natural e ainda não se elevou à determinação da moralidade objetiva, o que os instintos apresentam de comum com os deveres e as virtudes é apenas o objeto abstrato que, desprovido de determinações, não contém para eles, no

interior de si, o limite entre o bem e o mal: ou são, segundo a abstração positiva, bons, ou, segundo a abstração negativa, maus (§ 18º).

151 – Na simples identidade com a realidade dos indivíduos, a moralidade objetiva aparece como o seu comportamento geral, como costume.

O hábito que se adquire é como que uma segunda natureza colocada no lugar da vontade primitiva puramente natural, e que é a alma, a significação e a realidade da sua existência. É o espírito dado como um mundo cuja substância assim ascende pela primeira vez ao plano do espírito.

152 – Deste modo atinge a substância moral o seu direito e este direito a sua validade, pois naquela a vontade e a consciência moral próprias do indivíduo desaparecem na medida em que poderiam existir para si e a ela se opor.

O caráter moral objetivo conhece que o seu fim motor é o universal, imutável se bem que aberto em suas determinações à racionalidade real, e reconhece que a sua dignidade, assim como tudo o que na existência assegura os seus fins particulares, se funda neste universal onde realmente os encontra. A mesma subjetividade é a forma absoluta e existente realidade da substância cuja distinção do sujeito para o qual é um objeto, um fim, um poder, constitui apenas uma diferença de forma que, portanto, imediatamente desaparece.

Nota – A subjetividade que constitui o terreno de existência para o conceito de liberdade (§ 106º) e que no ponto de vista moral ainda reside na distinção do seu

conceito é, no domínio da moral objetiva, a existência adequada a tal conceito.

153 – O direito que os indivíduos têm de estar subjetivamente destinados à liberdade satisfaz-se quando eles pertencem a uma realidade moral objetiva. Com efeito, é numa tal objetividade que reside a verdade da certeza da sua liberdade e na realidade moral possuem eles realmente a sua essência própria, a sua íntima universalidade (§ 147º).

Nota – A um pai que o interrogava sobre a melhor maneira de educar o seu filho, respondeu um pitagórico (resposta também atribuída a outros filósofos): "Faz dele cidadão de um Estado cujas idéias sejam boas."

154 – O direito dos indivíduos à sua particularidade está também contido na substancialidade moral, pois a particularidade é o modo exterior fenomênico em que existe a realidade moral.

155 – Nesta identidade da vontade universal e da particular, coincidem o dever e o direito e, no plano moral objetivo, tem o homem deveres na medida em que tem direitos e direitos na medida em que tem deveres.

No direito abstrato tenho eu um direito e um outro tem o dever correspondente. Na moralidade subjetiva, o direito da minha consciência e da minha vontade, bem como o da minha felicidade, são idênticos ao dever e só como dever-ser são objetivos.

156 – A substância moral, como o que contém a consciência refletida de si ligada ao seu conceito, é o espírito real de uma família e de um povo.

157 – O conceito desta Idéia só será o espírito como algo de real e consciente de si se for objetivação de si mesmo, movimento que percorre a forma dos seus diferentes momentos. É ele:

a) O espírito moral objetivo imediato ou natural: a família. Esta substancialidade desvanece-se na perda da sua unidade, na divisão e no ponto de vista do relativo; torna-se então:

b) Sociedade civil, associação de membros, que são indivíduos independentes, numa universalidade formal, por meio das carências, por meio da constituição jurídica como instrumento de segurança da pessoa e da propriedade e por meio de uma regulamentação exterior para satisfazer as exigências particulares e coletivas. Este Estado exterior converge e reúne-se na

c) Constituição do Estado, que é o fim e a realidade em ato da substância universal e da vida pública nela consagrada.

PRIMEIRA SEÇÃO

A Família

158 – Como substancialidade imediata do espírito, a família determina-se pela sensibilidade de que é una, pelo amor, de tal modo que a disposição de espírito correspondente é a consciência em si e para si e de nela existir como membro, não como pessoa para si.

159 – O direito que pertence ao indivíduo em virtude da unidade familiar e que é, primeiro, a sua vida

nessa unidade só adquire a forma de um direito como momento abstrato da individualidade definida quando a família começa a se decompor e aqueles que devem ser os seus membros se tornam, psicológica e realmente, pessoas independentes. O que eles traziam à família e era apenas um momento constitutivo do todo, recebem-no agora no isolamento, quer dizer, só segundo aspectos exteriores (fortuna, alimentação, despesas de educação, etc.).

160 – A família realiza-se em três aspectos:

a) Na forma do seu conceito imediato, como casamento;

b) Na existência exterior: propriedade, bens de família e cuidados correspondentes;

c) Na educação dos filhos e na dissolução da família.

A - O Casamento

161 – Como fato moral imediato, o casamento contém, em primeiro lugar, o elemento da vida natural, e até como fato substancial contém a vida na sua totalidade, quer dizer, como realidade da espécie e da sua propagação (cf. *Enciclopédia*, §§ 167º e 288º). Porém em segundo lugar, na consciência de si, a unidade dos sexos naturais, que só é interior a si ou existente em si e que, portanto, na sua existência apenas é unidade exterior, transforma-se numa unidade espiritual, num amor consciente.

162 – Pode acontecer que o ponto de partida subjetivo do casamento seja ou uma particular inclinação de

duas pessoas ou a precaução e arranjo dos pais, etc., mas sempre o ponto de partida objetivo é o consentimento livre das pessoas e, mais precisamente, o consentimento em constituírem apenas uma pessoa, em abandonarem nesta unidade a sua personalidade natural e individual, o que, deste ponto de vista natural, é uma limitação, mas onde elas ganham a consciência de si substancial e por isso a sua libertação.

Nota – O destino objetivo, bem como o dever moral, é entrar no estado de casamento. A natureza do ponto de partida é essencialmente contingente e depende, sobretudo, da cultura e da reflexão. Há aqui dois extremos: é, um, o da conveniência dos pais bem intencionados que procedem a diversas combinações até que a inclinação nasça, nas pessoas assim destinadas à união recíproca do amor, quando tomam consciência de que estão destinadas a isso; o outro extremo é o de a inclinação aparecer primeiro nas pessoas na medida em que infinitamente se singularizam.

O primeiro extremo e, em geral, o método em que a decisão é o ponto de partida do casamento, sendo-lhe conseqüentemente a inclinação que reúne os dois no estado real do casamento, pode ser considerado como o mais conforme com a moral objetiva.

No outro extremo é a singularidade infinita que faz valer as suas pretensões e que está de acordo com o princípio subjetivo do mundo moderno (§ 124º).

Nos dramas modernos e outras representações artísticas que fazem do amor o principal motivo, acha-se um elemento de fundamental frieza que pode disfarçar-se no ardor das paixões exibidas porque estas implicam uma

total contingência. Com efeito, são representadas como se nelas assentasse todo o interesse; pode então acontecer que tal interesse seja infinito em relação a elas sem que, de modo algum, o seja em si.

163 – O elemento moral objetivo do casamento consiste na consciência desta unidade como fim essencial, porquanto no amor, na confiança e na comunhão de toda a existência individual. Neste estado psicológico e real, o instinto natural reduz-se ao modo de um elemento da natureza destinado a apagar-se no mesmo momento em que se satisfaz, e o laço espiritual eleva-se ao seu legítimo lugar de princípio substancial, isto é, acima do acaso das paixões e gostos particulares efêmeros, e ao que é indissolúvel em si.

Nota – Observávamos já (§ 75º) que o casamento não é a relação de um contrato que incide sobre a sua base substancial. Pelo contrário, sai ele fora do ponto de vista do contrato, que é o da pessoa autônoma em sua individualidade, para o ultrapassar.

A identificação das personalidades, que faz da família uma só pessoa em que os seus membros são acidentes (a substância é essencialmente a relação dos acidentes a si mesmos – *Enciclopédia*, § 98º), é o espírito moral objetivo.

Considerado este espírito para si, desembaraçado da diversidade exterior daquelas suas aparências que na existência adquire, isto é, através dos indivíduos e interesses no decurso do tempo definidos de diferentes maneiras, representa-se numa forma concreta, como, por exemplo, nos Penates, é venerado e atribui um caráter

religioso à família e ao casamento, tornando-se para os seus membros um objeto de piedade. Ainda constitui uma abstração separar da sua existência o divino e o substancial bem como separar a sensação da consciência da unidade espiritual; é a isso que erradamente se chama o amor platônico. Tal separação é uma conseqüência da concepção monacal que considera o elemento da vida natural como a negação absoluta, negação que, precisamente por causa dessa separação, se arroga para si mesma uma importância infinita.

164 – Assim como a estipulação no contrato por si só contém verdadeiras transferências de propriedade (§ 79º), assim a declaração solene de aceitar os laços do casamento é o correspondente reconhecimento pela família e pela comunidade (a intervenção da Igreja neste assunto é uma determinação ulterior que não importa considerar aqui), é a conclusão formal e a realidade efetiva do casamento. Por conseguinte, tal ligação só se constitui como moral nessa cerimônia prévia, realização substancial por meio de um sinal, a linguagem, que é a forma de existência mais espiritual do espírito (§ 78º). Deste modo, o elemento sensível próprio da vida natural aparece em seu aspecto moral como um resultado e um acidente, como parte da existência exterior da união moral que só no amor e na reciprocidade pode se realizar completamente.

Nota – Quando se pergunta o que deve ser considerado como principal fim do casamento a fim de estabelecer sobre isso as cláusulas legais ou um princípio de juízo, entende-se por fim principal aquele dentre os aspectos particulares da sua realidade que, preferente-

mente aos outros, se deve tomar como essencial. Mas nenhum deles isolado constitui toda a extensão do seu conteúdo, da realidade moral do casamento cuja essência pode assim não ser atingida.

Se a conclusão do casamento como tal, a solenidade em que se exprime e registra a essência desta união como realidade moral acima do acaso, da sensação e das inclinações particulares forem consideradas como formalidades exteriores ou simples obrigações civis, tal ato não terá outra significação senão a de garantir uma certa situação civil. Ou será apenas um arbitrário ato positivo de uma regulamentação civil ou eclesiástica que não só é indiferente à natureza do casamento mas ainda é suscetível, no caso de o sentimento atribuir valor a essa conclusão formal obediente à regulamentação e dela fizer uma prévia condição do abandono recíproco, de alterar o sentimento do amor e de se opor à sua intimidade como algo de exterior. Tal opinião, que se apresenta com a pretensão de constituir a mais alta idéia da liberdade, da interioridade e da realização do amor, só, afinal, nega o que há de moral no amor, a inibição superior e a subordinação do simples instinto natural, que já, aliás, existem na natureza com a forma de pudor pela consciência propriamente espiritual elevada ao nível da castidade e honradez.

Além disso, essa concepção elimina o destino moral que leva a consciência a sair da natureza e da subjetividade para se unir ao pensamento do substancial. Assim, em vez de reservar para si a arbitrariedade e a inclinação sensível, a consciência abandona o que é arbitrário, entrega-o à substância e compromete-se perante os Penates. Reduz o elemento sensível a um simples momen-

to subordinado às condições de verdade e de moralidade do comportamento e ao reconhecimento da união como união moral. O pudor e o intelecto que a fundamentam não incluem a natureza especulativa do comportamento substancial. A tal natureza correspondem, porém, o sentimento moral incorrupto e as legislações dos povos cristãos.

165 – Na racionalidade que lhes é própria encontram os caracteres naturais dos dois sexos uma significação intelectual e moral. Define-se esta significação nos diferentes aspectos em que a substância moral, como conceito, em si se divide para obter, a partir dessa diferença, a sua vida como unidade concreta.

166 – Um é, então, o espiritual como o que se divide em autonomia pessoal para si e em consciência e querer da universalidade livre: é a consciência de si do pensamento que concebe e a volição do fim último objetivo.

Outro é o espiritual que se conserva na unidade como volição e consciência do substancial, na forma da individualidade concreta e da sensibilidade.

O primeiro é o poder e a atividade dirigidos para o exterior; o segundo, o que é passivo e subjetivo.

O homem tem, pois, a sua vida substancial real no Estado, na ciência, etc., e também na luta e no trabalho, às mãos com o mundo exterior e consigo mesmo, de tal modo que só para além da sua divisão interior é que conquista a unidade substancial. Dela possui a imóvel intuição e o sentimento subjetivo correspondente à moralidade objetiva na família, onde a mulher encontra aquele destino substancial que ao amor familiar exprime as disposições morais.

Nota – É assim que, numa das suas mais sublimes representações, a *Antígona* de Sófocles, o amor é expresso, antes de tudo, como a lei da mulher. É a lei da substancialidade subjetiva sensível, da intrinsecidade que ainda não alcançou a sua plena realização, a lei dos deuses antigos, dos deuses subterrâneos, a imagem de uma lei eterna que ninguém sabe desde quando existe, e que representa em oposição à lei manifesta, a lei do Estado. Essa oposição é a oposição moral suprema, portanto a mais essencialmente trágica. Nela são individualizadas a feminilidade e a virilidade (cf. *Fenomenologia do espírito*, pp. 383 e 417).

167 – O casamento é essencialmente monogâmico porque quem se situa neste estado e a ele se entrega é a personalidade, a individualidade exclusiva imediata. A verdade e interioridade desta união (formas subjetivas da substancialidade) só podem ter origem na dádiva recíproca e indivisa desta personalidade que só quando o outro está nessa identidade como pessoa, isto é, como individualidade indivisível, obtém o seu legítimo direito de ser consciente de si no outro.

Nota – No casamento, e essencialmente na monogamia, se funda, como num dos seus princípios absolutos, a moralidade de uma coletividade. Por isso a instituição do casamento se representa como um momento da fundação dos Estados pelos deuses ou pelos heróis.

168 – Porque é a personalidade própria infinita dos dois sexos que, no recíproco abandono, produz o casamento, não deve este ser realizado dentro do círculo em que a identidade é natural e os indivíduos são, em toda a

sua particularidade, parentes uns dos outros e não têm personalidade de si mesmos própria. Deverá ele realizar-se entre famílias separadas e personalidades originalmente diferentes. O casamento entre parentes opõe-se, portanto, ao princípio que o estabelece como uma ação moral livre e não como uma união imediata de indivíduos naturais com os seus instintos. Pelo mesmo motivo se opõe também à sensibilidade verdadeiramente natural.

Nota – Há, por vezes, quem funde o casamento não no direito natural, mas no instinto sexual natural, considerando-o como um contrato arbitrário, então se justificando a monogamia com argumentos exteriores ligados a uma situação física, tais como o número de homens e mulheres que há, e apresentando-se em favor da proibição do casamento entre consangüíneos apenas sentimentos obscuros. Na origem de tudo isso o que está é a vulgar concepção de um estado natural, de um caráter natural do direito e, em geral, a ausência de um conceito da razão e da liberdade.

169 – Como pessoa, tem a família a sua realidade exterior numa propriedade e, caso esta propriedade seja uma fortuna, nela tem a sua personalidade substancial.

B - A Fortuna da Família

170 – A família não só é capaz de propriedade como, para ela, enquanto pessoa universal e perdurável, a posse permanente e segura de uma fortuna constitui uma exigência e uma condição. O elemento arbitrário das exigências particulares do indivíduo e da ambição

do desejo na propriedade abstrata transforma-se aqui em previdência e aquisição para um ser coletivo, em algo, portanto, de objetivamente moral.

Nota – Nas lendas sobre a formação de Estados ou, pelo menos, de sociedades, a introdução da propriedade aparece ligada à introdução do casamento.

A composição desta fortuna e a maneira de a manter são questões que fazem parte do domínio da sociedade civil.

171 – A família, como pessoa jurídica, será representada perante os outros pelo homem, que é o seu chefe. Além disso, são seus atributos e privilégios o ganho exterior, a previsão das exigências, bem como dispor e administrar a fortuna da família. É coletiva esta propriedade e nenhum membro da família tem uma propriedade particular, embora cada um tenha um direito sobre a propriedade coletiva. O direito e as atribuições que pertencem ao chefe da família podem ser discutidos, pois o que ainda há de imediato nas disposições morais da família (§ 158º) dá lugar à particularidade e à contingência.

172 – Pelo casamento se constitui uma nova família que, em face dos clãs ou casas de que saiu, é algo de independente para si. A união com aquelas funda-se no parentesco natural do sangue, ao passo que a nova família se funda na realidade moral objetiva do amor. A propriedade de um indivíduo está numa relação essencial com a sua situação conjugal e numa relação longínqua com a sua casa e o seu clã.

Nota – Quando o casamento inclui um contrato de limitação da comunidade de bens dos esposos e prevê a conservação de certos direitos para a mulher, tal contrato significa uma precaução dirigida contra o caso de ruptura do casamento, etc. São tentativas para, em tais casos, assegurar aos diferentes membros a sua parte na comunidade.

C - A Educação dos Filhos e a Dissolução da Família

173 – A unidade do casamento, que, enquanto substancial, é interioridade e sentimento mas que, enquanto existência, está separada em dois sujeitos, torna-se, nos filhos, uma existência também para si e, como unidade, um objeto.

Os pais amam os filhos como o amor que se tem, como o seu ser substancial. Do ponto de vista natural, a existência imediata da pessoa dos pais aparece neles como um resultado, o encadeamento que se prolonga no progresso infinito das gerações que se reproduzem e supõem. É essa a maneira como a simplicidade espiritual dos Penates manifesta a sua existência, em forma das crianças e na sua vontade.

174 – Têm os filhos o direito de ser alimentados e educados pela fortuna coletiva da família. O direito dos pais ao serviço dos filhos funda-se no interesse coletivo para manter a família e a isso se limita. Do mesmo modo, o direito dos pais sobre o livre-arbítrio dos filhos é determinado pelo fim de os manter na disciplina e de os educar. O fim que os castigos têm em vista não pertence à justiça como tal, mas é de natureza subjetiva, faz parte da moralidade abstrata, é a intimidade de uma liberdade

ainda encerrada na natureza e tende a desenvolver o que há na consciência das crianças e na sua vontade.

175 – São as crianças em si seres livres e a sua existência é só a existência imediata dessa liberdade. Não pertencem portanto a outrem, nem aos pais, como as coisas pertencem ao seu proprietário. A sua educação oferece, do ponto de vista da família, um duplo destino positivo: primeiro, a moralidade objetiva é introduzida neles com a forma de uma impressão imediata e sem oposição, a alma vive a primeira parte da sua vida neste sentimento, no amor, na confiança e na obediência como fundamento da vida moral; tem a educação, depois, um destino negativo, do mesmo ponto de vista – o de conduzir as crianças desde a natureza imediata em que primitivamente se encontram para a independência e a personalidade livre e, por conseguinte, para a capacidade de saírem da unidade natural da família.

Nota – A situação da escravatura das crianças é uma das instituições que mais corrompe a legislação romana. Este desvio da moralidade objetiva para a vida mais intrínseca e mais frágil é um dos mais importantes elementos para compreender o caráter dos romanos na História Universal e a tendência para o formalismo jurídico.

A exigência de ser educada existe na criança na forma daquele sentimento, que lhe é próprio, de não estar satisfeita em ser aquilo que é. É a tendência para pertencer ao mundo das pessoas adultas, que ela adivinha superior, o desejo de ser grande. A pedagogia do jogo trata o elemento pueril como algo de valioso em si, assim o apresenta às crianças e para elas degrada o que

é sério, ela mesma assume uma forma pueril que as crianças menosprezam. Representando as crianças como perfeitas no estado de imperfeição em que elas se sentem, esforçando-se desse modo por torná-las contentes, a pedagogia perturba e altera o que é bem melhor do que isso: a espontânea e verdadeira carência infantil. O resultado é o afastamento das realidades substanciais, do mundo espiritual, desde o desprezo dos homens, que só apresentam as crianças como pueris e desdenháveis, até a vaidade e a confiança que dão às crianças o sentimento da sua própria distinção.

176 – Como o casamento é só a primeira forma imediata da idéia moral objetiva, a sua realidade objetiva reside na intimidade da consciência e do sentimento subjetivos, e é aí que aparece o primeiro caráter contingente da sua existência.

Assim como não pode haver coação que obrigue ao casamento, assim não há laço de direito positivo que possa manter reunidos dois indivíduos quando entre eles surgem sentimentos e ações opostas e hostis. No entanto, é necessária a autoridade moral de um terceiro para assegurar o direito do casamento, da substancialidade moral contra a simples verossimilhança de tais sentimentos e contra os acasos de uma simples impressão temporária. Distinguirá ela tais situações da alienação total e recíproca que é preciso verificar para que, só nesse caso, se pronuncie a ruptura do casamento.

177 – Provém a dissolução moral da família de que os filhos, ao assumirem a personalidade livre, ao atingirem a maioridade, são reconhecidos como pessoas jurídi-

cas e tornam-se capazes, por um lado, de livremente possuírem a sua propriedade particular e, por outro lado, de constituírem família, os filhos como chefes, as filhas como esposas. Nessa nova família passam eles a ter o seu destino substancial e, perante ela, recua a antiga família para a situação de origem e de ponto de partida, perdendo todo o valor jurídico o laço abstrato da origem.

178 – Do ponto de vista da fortuna, a herança é o resultado da dissolução natural da família por morte dos pais, sobretudo por morte do pai. Consiste ela essencialmente na possessão particular de uma fortuna coletiva em si, possessão que, segundo os diferentes graus de parentesco e no estado de dispersão da sociedade civil que separa as famílias e as pessoas, é tanto mais indeterminada quanto mais perdido está o sentimento da unidade, pois cada casamento significa o abandono da situação familiar precedente e a fundação de uma nova família autônoma.

Nota – Menospreza-se a natureza da realidade familiar quando se imagina que a causa da herança reside na circunstância de, em resultado da morte, a fortuna ficar sendo desocupada e, como tal, pertence a quem dela se apropria primeiro. Dado que esta apropriação é a maior parte das vezes feita pelos parentes mais próximos, a regularidade deste acaso teria sido constituída em regra pelas leis positivas e em defesa da ordem.

179 – A dispersão da família restitui à vontade individual a liberdade ou de empregar a sua fortuna conforme os gostos, os fins e as opiniões individuais, ou de considerar como família um círculo de amigos ou conhe-

cidos e fazer testamento, uma declaração cujas conseqüências jurídicas são a herança.

Nota – A formação desse círculo de amigos com o direito da vontade a uma tal disposição da fortuna traz consigo, sobretudo quando implica a consideração de um testamento, tais contingências, arbitrariedades, cálculos egoístas, etc., que o elemento moral objetivo se torna completamente vago. O reconhecimento de uma tal capacidade do livre-arbítrio para testar facilmente se pode tornar uma violação das relações morais e dar ocasião a desprezíveis tentativas de subornos. As chamadas doações para o caso de morte – nas quais a propriedade deixa por todas as razões de ser minha – proporcionam à arbitrariedade e à perfídia doméstica uma ocasião e um pretexto para patentearem condições que só revelam a vaidade e a mesquinhez do dono.

180 – O princípio de que os membros da família se tornam pessoas jurídicas independentes (§ 177º) introduz no círculo familiar alguma coisa da arbitrariedade e da separação que se encontram nas sucessões naturais. Tais fatores devem, porém, ser muito limitados para não contradizerem a relação fundamental.

Nota – A direta vontade arbitrária do defunto não pode constituir o princípio do direito de testar, sobretudo quando essa vontade se opõe ao direito substancial da família e ainda que esta, por amor e respeito para com o seu antigo chefe, possa, depois da sua morte, honrar tal arbítrio.

Tal arbítrio não contém por si nada que seja mais digno de ser respeitado do que o direito familiar, e antes acontecerá o contrário. Aliás, o valor que possam ter as

suas disposições da última vontade só existe pelo reconhecimento arbitrário de outrem. E tal valor só lhe pode ser atribuído quando a realidade familiar que o absorver for longínqua e ineficaz. Mas que a família se veja impotente quando ali está presente, isso só constitui uma situação imoral. Quanto mais se alargar sobre a família a preponderância do livre-arbítrio, mais a moralidade se enfraquece.

Fazer desse arbítrio um princípio fundamental da herança no íntimo da família é uma daquelas brutalidades, um daqueles aspectos imorais que já se apontou à legislação romana. Determinava ela que o filho até podia ser vendido pelo rei e caso fosse liberto pelo novo senhor regressaria à posse do pai, e só à terceira libertação sairia verdadeiramente da escravatura. O filho adulto nunca era completamente *de jure* nem pessoa jurídica, e de seu só podia ter a presa de guerra, *peculium castrense.* E quando, depois de uma tripla venda e tripla libertação, saía do poder paterno, não herdava como aqueles que se tinham conservado em servidão familiar, a não ser que houvesse uma disposição testamentária. Também a mulher (caso entrasse na família como matrona e não numa situação servil *in manum conveniret, in mancipio esset*) não pertencia à família que, pela parte que tinha no casamento, ela mesma fundava e assim era verdadeiramente sua, mas sim àquela de que era originária, sendo portanto excluída da sucessão dos que eram verdadeiramente seus, tal como estes não podiam herdar da mulher ou da mãe. O que há de imoral num tal direito foi, sem dúvida, iludido pelo sentimento que então desabrochava da racionalidade, por meio da expressão *bonorum possessio* em vez de *hereditas* (a distinção entre esta e a *bonorum possessio* é um conhecimento que

caracteriza o jurista sabedor ou pelo recurso à ficção de inscrever uma *filia* como *filius*). Já vimos, porém (§ 3º), que é uma triste situação a de um juiz ter de disfarçar o que é razoável com o manto de alguma astúcia para o salvaguardar das más leis, pelo menos em algumas das conseqüências delas. A esta situação se ligam a espantosa instabilidade das mais importantes instituições e uma desordenada legislação. As conseqüências imorais do direito que a arbitrariedade possuía nos testamentos entre os romanos são bem conhecidas pela história e pelas descrições que Luciano e outros nos deixam. Essa mistura de realidade substancial, de contingência natural e arbitrariedade interior reside na natureza do casamento como moralidade imediata. Quando se valoriza o arbitrário à custa do direito, abre-se o caminho legal à corrupção dos costumes ou, melhor, as leis não são mais do que a necessidade de tal corrupção; é o que acontece quanto à situação servil das crianças e regras que se lhe referem e bem assim quanto à facilidade do divórcio entre os romanos, facilidade tão grande que o próprio Cícero não se eximiu a repudiar a mulher para pagar as dívidas com o dote de outra, ele que, no entanto, tão belas páginas escreveu, em *De officiis* e outras obras, sobre o *honestum* e o *decorum*.

A instituição do direito sucessório que exclui da sucessão quer as filhas em favor dos filhos, quer os mais novos em favor do mais velho por meio de substituições ou fideicomissões familiares e com o fim de manter o brilho ou a grandeza da família, em geral todas as desigualdades neste domínio, violam o princípio de liberdade da propriedade (§ 62º) e fundam-se numa arbitrariedade que nem em si nem por si tem qualquer direito a ser reconhecida. O que, mais precisamente, se tem em

vista é o pensamento de manter, não tanto esta família, mas esta raça e esta casa. Ora, a idéia que possui um tal direito não é esta casa nem esta raça, mas esta família enquanto tal. E é pela liberdade da fortuna e pela igualdade da herança que a organização moral se conserva; pois assim se asseguram as famílias melhor do que por disposições contrárias.

Em instituições como as romanas desconhecia-se o direito do casamento em geral (§ 172º), que é, efetivamente, a fundação completa de uma família particular real. Em face desta, a realidade a que se chama em geral família, como a *stirps* ou a *gens*, apenas constitui, com a sucessão das gerações, uma abstração cada vez mais longínqua e irreal (§ 177º). E elemento moral objetivo do casamento, o amor é, enquanto amor, um sentimento para ser real e presente, não para uma abstração. Veremos mais adiante (§ 356º) que a abstração é o princípio histórico do Império romano. E também veremos (§ 306º) que, pelo contrário, o superior domínio político pode, repudiando a arbitrariedade e em virtude da idéia do Estado, introduzir um direito de primogenitura e instituir uma férrea propriedade morganática.

Trânsito da Família à Sociedade Civil

181 – De um modo natural e, essencialmente, de acordo com o princípio da personalidade, divide-se a família numa multiplicidade de famílias que em geral se comportam como pessoas concretas independentes e têm, por conseguinte, uma relação extrínseca entre si. Noutros termos: os momentos, reunidos na unidade da

família como idéia moral objetiva que ainda reside no seu conceito, por este conceito devem ser libertados a fim de adquirirem uma realidade independente. É o grau da diferença; de início expresso abstratamente, confere a determinação à particularidade que tem, no entanto, uma relação com o universal. Mas nesta relação o universal é apenas o fundamento interior e, por conseguinte, só de uma maneira formal, e limitando-se a aparecer, existe no particular.

Assim, esta situação produzida pela reflexão apresenta primeiro a perda da moralidade objetiva ou, como esta enquanto essência é necessariamente aparência (*Enciclopédia*, §§ 64º e 81º), constitui a região fenomênica dessa moralidade: a sociedade civil.

Nota – A extensão da família, como trânsito a um outro princípio, é, na existência, tanto o simples desenvolvimento num povo, numa nação, que por isso tem uma origem natural comum, como a reunião de coletividades familiares dispersas, seja pela força de um chefe, seja pelo consentimento livre, reunião que é requerida pelas exigências que comunizam ou pela recíproca ação em que elas são satisfeitas.

SEGUNDA SEÇÃO

A Sociedade Civil

182 – A pessoa concreta que é para si mesma um fim particular como conjunto de carências e como conjunção de necessidade natural e de vontade arbitrária cons-

titui o primeiro princípio da sociedade civil. Mas a pessoa particular está, por essência, em relação com a análoga particularidade de outrem, de tal modo que cada uma se afirma e satisfaz por meio da outra e é ao mesmo tempo obrigada a passar pela forma da universalidade, que é o outro princípio.

183 – Na sua realização assim determinada pela universalidade, o fim egoísta é a base de um sistema de dependências recíprocas no qual a subsistência, o bem-estar e a existência jurídica do indivíduo estão ligados à subsistência, ao bem-estar e à existência de todos, em todos assentam e só são reais e estão assegurados nessa ligação. Pode começar por chamar-se a tal sistema o Estado extrínseco, o Estado da carência e do intelecto.

184 – Nesta divisão de si, a idéia atribui a cada um dos seus momentos uma existência própria: a particularidade tem o direito de se desenvolver e expandir em todos os sentidos e a universalidade tem o direito de se manifestar como fundamento e forma necessária da particularidade bem como potência que a domina e seu fim supremo.

É o sistema da moralidade objetiva perdido em seus extremos que constitui o momento abstrato da pura e simples realidade da idéia; nesta aparência exterior, a idéia é apenas totalidade relativa e necessariamente interior e oculta.

185 – A particularidade, que é para si enquanto satisfação das exigências que de todos os lados a solicitam, livre-arbítrio contingente e preferência subjetiva, nessa

satisfação a si mesma e ao seu conceito se destrói. Como, por um lado, a exigência é infinitamente excitada e continuamente dependente do arbitrário e da contingência exteriores, do mesmo modo que é limitada pelo poder do universal, sempre contingente terá de ser a satisfação da exigência, seja ela mesma necessária ou contingente. Em suas oposições e complicações oferece a sociedade civil o espetáculo da devassidão bem como o da corrupção e da miséria.

Nota – O desenvolvimento independente da particularidade (cf. § 124º) é o momento que nos Estados antigos se manifesta pela introdução da corrupção dos costumes, que essa é a suprema causa da decadência. Tais Estados, que ainda se encontram no princípio patriarcal e religioso ou nos princípios de uma moralidade mais espiritual mas, todavia, mais simples, não estavam em condições de suportar nem a divisão dessa intuição nem a reflexão infinita da consciência de si. A esta reflexão sucumbiram quando ela começou a surgir na consciência e depois na realidade, porque o princípio demasiado simples em que estavam não possuía aquela verdadeira força infinita que só na unidade se obtém, que permite que a contradição da razão se desenvolva em toda a sua força para a dominar em seguida, que se mantém nessa contradição e se deixa unificar por ela.

Em *A República*, apresenta Platão a moralidade substancial em toda a sua beleza e verdade ideais, mas não consegue conciliar o princípio da particularidade independente que no seu tempo se introduzira na moralidade grega. Limitava-se a opor-lhe o seu Estado, que só era substancial, e excluía-o até no seu embrião, que é a propriedade privada e a família, e *a fortiori* no seu ulte-

rior desenvolvimento: a livre disposição de si e a escolha de profissão. É este o direito que impede o conhecimento da verdade substancial de *A República* e que leva a considerá-la, o que habitualmente acontece, como um devaneio do pensamento abstrato a que muitas vezes se chama um ideal.

Nessa forma do espírito real, que é o que é o substancial, não se reconhece o princípio da pessoa autônoma e infinita em si mesma, do indivíduo, da liberdade subjetiva, que interiormente só apareceu com a religião cristã e exteriormente com o mundo romano, onde está ligado à universalidade abstrata. Historicamente, aquele princípio é posterior ao mundo grego, o que se explica porque a reflexão filosófica que alcança tal profundidade é posterior à idéia substancial da filosofia grega.

186 – Ao desenvolver-se até a totalidade, o princípio da particularidade transforma-se em universalidade pois só aí encontra a sua verdade e a legitimação da sua realidade positiva. Em virtude da independência dos dois princípios que reside no nosso ponto de vista da divisão (§ 184º), esta unidade não é a identidade moral, objetiva, e não existe, portanto, como liberdade mas como necessidade: o particular é obrigado a ascender à forma do universal e de nela procurar e encontrar a sua permanência.

187 – Como cidadãos deste Estado, os indivíduos são pessoas privadas que têm como fim o seu próprio interesse: como este só é obtido através do universal, que assim aparece como um meio, tal fim só poderá ser atingido quando os indivíduos determinarem o seu saber, a sua vontade e a sua ação de acordo com um modo universal e se transformarem em anéis da cadeia que constitui o conjunto. O interesse da idéia, que não está explícita na consciência dos membros da sociedade civil enquanto tais, é aqui o processo que eleva a sua individualidade natural à liberdade formal e à universalidade formal do saber e da vontade, por exigência natural e também por arbitrariedade das carências, o que dá uma cultura à subjetividade particular.

Nota – As concepções da inocência do estado de natureza, da simplicidade de costumes dos povos primitivos e, por outro lado, a sensualidade daqueles para quem a satisfação das carências, os prazeres e as comodidades da vida particular constituem fins absolutos, ambas têm o mesmo corolário: a crença no caráter exterior da cultura. Consideram-na, no primeiro caso, como corruptora, no segundo, como um simples meio. Opiniões uma e outra que denunciam o desconhecimento da natureza do espírito e das finalidades da razão. Só tem realidade o espírito quando se divide em si mesmo, quando define as exigências naturais e as relações com a necessidade exterior como limites e fronteiras e quando, por isso mesmo, nelas se inserindo, se forma para assim as ultrapassar e obter a sua existência objetiva. As finalidades racionais não estão, portanto, nem na simplicidade dos costumes naturais nem nos prazeres que a civilização oferece ao desenvolvimento da particularidade. Pelo contrário, o que é preciso é desbravar a simplicidade da natureza, quer dizer, a passiva privação de si e a incultura do saber e da vontade, e bem assim a individualidade e a imediateidade em que o espírito naufraga, e desde logo dar, a essa exterioridade, a racionalidade

extrínseca de que ela é suscetível: a forma do universal, a conformidade com o intelecto.

Só deste modo o espírito está descansado e repousado neste terreno que é o da exterioridade. Aí encontra existência a sua liberdade e nesse elemento, que é em si estranho à vocação do espírito para a liberdade, ele passa a ser para si. Perante si só o espírito tem aquilo a que imprimiu o seu sinal e para ele é produzido. Por aí chega à existência do pensamento, à forma da universalidade para si, forma que é o único elemento que convém à existência da Idéia.

Na sua determinação absoluta, a cultura é, portanto, a libertação, o esforço de libertação superior, o ponto de passagem para a substancialidade infinita subjetiva da moralidade, objetiva substancialidade não já imediata e natural mas espiritual e ascendida à forma do universal.

Tal libertação é, no sujeito, o penoso esforço contra a subjetividade do comportamento, contra as exigências imediatas e também contra a vaidade subjetiva das impressões sensíveis e contra a arbitrariedade das preferências. Uma parte da hostilidade que sobre ela cai é provocada por esse esforço penoso que implica. Mas só por meio desse esforço da cultura é que a vontade objetiva atinge a objetividade, até no interior de si, só por este esforço se torna capaz e digna de ser a realidade da idéia. Por outro lado, esta recomposição e as reformas que conferem à particularidade a forma do universal elevam-nos ao nível do intelecto. Com efeito, a particularidade torna-se o ser da individualidade que para si é verdadeiro, e, ao dar à universalidade o conteúdo que lhe permite determinar-se indefinidamente, ela mesma é, na moralidade objetiva, a subjetividade livre que infinitamente existe para si.

Tal é o ponto de vista que mostra o valor infinito da cultura como momento imanente do infinito.

188 – Contém a sociedade civil os três momentos seguintes:

A – A mediação da carência e a satisfação dos indivíduos pelo seu trabalho e pelo trabalho e satisfação de todos os outros: é o sistema das carências;

B – A realidade do elemento universal de liberdade implícito neste sistema é a defesa da propriedade pela justiça;

C – A precaução contra o resíduo de contingência destes sistemas e a defesa dos interesses particulares como algo de administração e pela corporação.

A - O Sistema das Carências

189 – O particular, inicialmente oposto, como o que em geral é determinado à universalidade da vontade (§ 60º), é a carência subjetiva que alcança a objetividade, isto é, a sua satisfação:

a) Por meio de coisas exteriores que são também a propriedade e o produto das carências ou da vontade dos outros;

b) Pela atividade e pelo trabalho como mediação entre os dois termos. O fim da carência é a satisfação da particularidade subjetiva mas aí se afirma o individual na relação com a carência e a vontade livre dos outros; esta aparência de racionalidade neste domínio finito é o intelecto, objeto das presentes considerações e que é o fator de conciliação no interior desse domínio.

Nota – A economia política é a ciência que neste ponto de vista tem o seu ponto de partida e que, portanto, deve apresentar o movimento e o comportamento das massas em suas situações e relações qualitativas e quantitativas.

É ela uma das ciências que nos tempos modernos surgiram como em seu terreno próprio. Demonstra o seu desenvolvimento (e aí reside o interesse dela) como o pensamento (cf. Smith, Say, Ricardo) descobre, na infinita multiplicidade de minúcias que se lhe apresentam, os princípios simples da matéria, o elemento conceitual que os impele e dirige.

Se constitui um fator de conciliação descobrir no domínio das carências esse reflexo de racionalidade que pela natureza das coisas existe e atua, também é esse, inversamente, o domínio onde o intelecto subjetivo e as opiniões de moral abstrata desafogam a sua insatisfação e azedume moral.

a) As Modalidades das Carências e das suas Satisfações

190 – Tem o animal um círculo limitado de meios e modalidades para satisfazer as suas carências também limitadas, mas o homem, até no que tem dessa dependência animal, manifesta o poder de lhe escapar, e bem assim a sua universalidade, primeiro pela multiplicação das carências e dos meios, depois pela divisão e distinção das carências concretas em particularizadas, portanto mais abstratas.

Nota – No direito, o objetivo é a pessoa. No ponto de vista moral abstrato, é o sujeito. Na família, é o membro da família. Na sociedade civil em geral é o cidadão[5], e aqui, do ponto de vista da carência (cf. § 123º), é a representação concreta a que se chama homem. Pela primeira e única vez, só aqui é que se tratará do homem nesse sentido.

191 – De igual maneira se dividem e multiplicam os meios ao serviço das carências particularizadas e, em geral, os modos de satisfação que, por sua vez, se tornam fins relativos e carências abstratas. Esta multiplicação pode fazer-se indefinidamente e, na medida em que é distinção das condições e apreciação da adaptação dos meios ao fim, chama-se requinte.

192 – As carências e os meios tornam-se, como existência real, um ser para outrem, e, pelas carências e pelo trabalho desse outrem, a satisfação é reciprocamente condicionada. A abstração, que veio a ser uma característica das carências e dos meios (parágrafo precedente), vem também a ser uma determinação das relações recíprocas dos indivíduos.

A universalidade, que é aqui o reconhecimento de uns pelos outros, reside naquele momento em que o universal faz das carências, dos meios e dos modos de satisfação, em seu isolamento em sua abstração, algo de concreto enquanto social.

193 – Assim esse momento confere a determinação de finalidade particular aos meios para si, à posse e à modalidade de satisfação das carências. Contém imediatamente a exigência, neste ponto, de igualdade com os outros. Ora, por um lado, a exigência desta igualdade enquanto assimilação – a imitação – e, por outro

lado, a exigência que à particularidade também se apresenta de fazer-se valer por sinal distintivo tornam-se, por sua vez, uma ordem real de multiplicação e extensão das carências.

194 – Na carência social, enquanto união da carência natural e imediata e da carência espiritual da representação, é esta última que, como universal, tem a preponderância; nela se encontra, por isso, um aspecto da libertação. Está oculta a rigorosa necessidade natural de carência, e o homem procede de acordo com a sua opinião, que é uma opinião universal, e de acordo com uma necessidade por ele estabelecida, ou seja, com uma contingência que já não é exterior mas intrínseca, a do livre-arbítrio.

Nota – É uma opinião falsa pensar que o homem, no estado de natureza, viveria livre em relação às carências, só sentiria exigências naturais simples, apenas utilizando para as satisfazer os meios que uma natureza contingente lhe proporcionasse. É falsa até quando não se considera o elemento de libertação que há no trabalho e de que mais adiante falaremos. Com efeito, a carência natural como tal e a sua satisfação imediata apenas constituiriam o estado em que a espiritualidade se encontra prisioneira da natureza, seriam por conseguinte o estado de selvageria e de não-liberdade, pois a liberdade só existe na reflexão do espiritual em si mesmo, na sua distinção da natureza e na ação refletida sobre si.

195 – Esta libertacão é formal, pois o que continua a ser a base e o conteúdo é a singularidade dos fins. Orienta-se o estado social para a indefinida complicação e especificação das carências, das técnicas e das fruições até aquele limite que é a diferença entre a carência natural e a carência artificial. Daí provém o luxo que é, ao mesmo tempo, um aumento infinito da dependência e da miséria. Encontra-se esta perante a matéria que, com todos os meios exteriores de natureza particular, oferece uma resistência infinita em tornar-se propriedade da vontade livre e é, portanto, a solidez absoluta.

b) As Modalidades do Trabalho

196 – A mediação que, para a carência particularizada, prepara e obtém um meio também particularizado é o trabalho. Através dos mais diferentes processos, especifica a matéria que a natureza imediatamente entrega para os diversos fins. Esta elaboração dá ao meio o seu valor e a sua utilidade; na sua consumação, o que o homem encontra são sobretudo produtos humanos, como o que utiliza são esforços humanos.

197 – É na diversidade das condições e dos objetos que intervém, que se desenvolve a cultura teórica. Constitui ela não só um variado conjunto de representações e conhecimentos mas ainda uma mobilidade, rapidez e encadeamento das representações e conhecimentos bem como a compreensão de relações complicadas e universais, etc. É a cultura do espírito em geral e também da linguagem.

A cultura prática pelo trabalho consiste na carência que a si mesma se reproduz e no hábito da ocupação em geral. Consiste também na limitação da atividade pela natureza da matéria e pela vontade dos outros, o que

obriga a um exercício em que se ganha o hábito de uma atividade objetiva e com qualidades universais.

198 – No entanto, o que há de universal e de objetivo no trabalho liga-se à abstração que é produzida pela especificidade dos meios e das carências e de que resulta também a especificação da produção e a divisão dos trabalhos. Pela divisão, o trabalho do indivíduo torna-se mais simples, aumentando a sua aptidão para o trabalho abstrato bem como a quantidade da sua produção. Esta abstração das aptidões e dos meios completa, ao mesmo tempo, a dependência mútua dos homens para a satisfação das outras carências, assim se estabelecendo uma necessidade total.

Em suma, a abstração da produção leva a mecanizar cada vez mais o trabalho e, por fim, é possível que o homem seja excluído e a máquina o substitua.

c) A Riqueza

199 – Na dependência e na reciprocidade do trabalho e da satisfação das carências, a apetência subjetiva transforma-se numa contribuição para a satisfação das carências de todos os outros. Há uma tal mediação do particular pelo universal, um tal movimento dialético, que cada um, ao ganhar e produzir para sua fruição, ganha e produz também para fruição dos outros. A necessidade que há no encadeamento completo de que todos dependem é a riqueza universal, estável (cf. § 170º), que oferece a cada um a possibilidade de nela participar pela sua cultura e suas aptidões. Ser-lhe-á assim assegurada a sua existência, ao mesmo tempo que mantém e aumenta, como produto do seu trabalho mediatizado, a riqueza geral.

200 – A possibilidade de participação na riqueza universal, ou riqueza particular, está desde logo condicionada por uma base imediata adequada (o capital); está depois condicionada pela aptidão e também pelas circunstâncias contingentes em cuja diversidade está a origem das diferenças de desenvolvimento dos dons corporais e espirituais já por natureza desiguais. Neste domínio da particularidade, tal diversidade verifica-se em todos os sentidos e em todos os graus e associada a todas as causas contingentes e arbitrárias que porventura surjam. Conseqüência necessária é a desigualdade das fortunas e das aptidões individuais.

Nota – Contém a Idéia um direito objetivo da particularidade do espírito, direito que não suprime, na sociedade civil, a desigualdade dos homens estabelecida pela natureza (elemento de desigualdade); pelo contrário, ele a reproduz a partir do espírito e eleva-a ao grau de desigualdade de aptidões, de fortuna e até de cultura intelectual e moral.

A exigência de igualdade que a este direito se opõe provém do intelecto vazio que confunde a sua abstração e o seu dever-ser com o real e o racional. Este domínio da particularidade que o universal forma em si mesmo conserva, nessa unidade com o universal que é só relativa, os caracteres da particularidade que recebe da natureza e do livre-arbítrio, ou seja, os restos do estado de natureza. Fora disso, há no sistema e nos movimentos das carências humanas uma racionalidade imanente que o constitui num todo orgânico de elementos diferenciados.

201 – Os meios infinitamente variados, bem como o movimento que os determina reciprocamente pela produção e pela troca, conduzem, por causa da universalidade imanente que possuem, a uma conjugação e a uma diferenciação em grupos gerais. Este todo adquire, então, a figura de um organismo formado por sistemas particulares de carências, técnicas e trabalhos, modos de satisfazer as carências, cultura teórica e prática, sistemas entre os quais se repartem os indivíduos, assim se estabelecendo as diferenças de classes.

202 – Em conformidade com o respectivo conceito, assim se podem dividir as classes em substancial ou imediata, reflexiva ou formal e, enfim, em classe universal.

203 – *a)* A riqueza da classe substancial reside nos produtos naturais de um solo que ela trabalha. Este solo só pode ser, rigorosamente, propriedade privada e o que exige é não uma exploração indeterminada, mas uma transformação objetiva. Como o trabalho e o ganho estão ligados a épocas fixas e singulares e como os proventos dependem das alterações no decurso da natureza, a finalidade econômica é uma previdência do futuro. Mas porque as suas condições lhe dão um modo de se realizar em que são meios secundários e reflexão e vontade próprias, a alma da classe substancial possui uma moralidade objetiva imediata que se funda na família e na boa-fé.

Nota – Há razões para considerar que a introdução da agricultura está, com a do casamento, na origem e na fundação dos Estados. Com efeito, este princípio está ligado à transformação do solo e à propriedade privada

exclusiva (cf. § 170º, nota). A vida errante do selvagem que peregrinando procura a subsistência é substituída pelo repouso do direito privado e pela segurança em satisfazer as carências. Acrescenta-se então a restrição da vida sexual pelo casamento, transformado este numa aliança perdurável, universal em si. Aos cuidados da família passam a pertencer as carências, e a posse passa a ser o bem familiar. A segurança, a firmeza, a permanência da satisfação das carências, todos aqueles caracteres pelos quais estas instituições se recomendam não são senão as formas do universal e das encarnações em que a finalidade última da racionalidade se afirma nesses objetos. Neste assunto, nada é tão interessante como as observações sábias e profundas do meu muito admirado amigo Creutzer. É sobretudo no tomo IV da sua *Mitologia* e *Simbólica* que ele nos dá esclarecimentos sobre as festas, imagens e divindades agrárias dos Antigos que tinham a consciência de que a introdução da agricultura e de instituições que a acompanham eram atos divinos e por isso lhes consagravam uma adoração religiosa.

Do ponto de vista das leis, dos direitos civis e sobretudo da jurisprudência, bem como do ponto de vista da educação, da cultura e da religião, o caráter substancial desta classe traz consigo modificações que incidem não sobre o conteúdo substancial, mas sobre o aspecto formal e o desenvolvimento da reflexão. Essa conseqüência, porém, também se encontra nas outras classes.

204 – *b)* Ocupa-se a classe industrial da transformação do produto natural, e seus meios de subsistência vêm-lhe do trabalho, da reflexão, da inteligência e tam-

bém da mediação das carências e trabalhos dos outros. O que produz e o que consome deve-os essencialmente a si mesma, à sua própria atividade. Pode dividir-se a sua atividade em trabalho para as carências individuais concretas e trabalho por encomenda dos indivíduos, que é o artesanato. O trabalho em massa, mais abstrato, destinado a carências ainda individuais mas por uma encomenda mais universal, é o da indústria, e a atividade de troca dos produtos particulares uns pelos outros, principalmente por dinheiro, que é onde se realiza o valor abstrato de todas as mercadorias, constitui o comércio.

205 – *c)* A classe universal ocupa-se dos interesses gerais, da vida social. Deverá ela ser dispensada do trabalho direto requerido pelas carências, seja mediante a fortuna privada, seja mediante uma indenização dada pelo Estado que solicita a sua atividade, de modo que, nesse trabalho pelo universal, possa encontrar satisfação o seu interesse privado.

206 – Como particularidade que se objetiva para si mesma, a classe divide-se, pois, em suas espécies segundo uma regra conceitual. Mas a repartição dos indivíduos nas classes, ainda que sofra a influência da natureza, do nascimento e das circunstâncias, essencial e soberanamente depende da opinião subjetiva e da vontade particular que numa tal esfera, numa tal classe obtém o seu direito, o seu mérito e a sua honra, de tal modo que, quanto se produz nessa esfera por interior necessidade, só se produz por intermédio do livre-arbítrio, e para a consciência subjetiva tem a forma de uma obra da vontade.

Nota – Nesse aspecto, também a propósito da particularidade e da vontade subjetiva, nota-se a diferença da vida política do Ocidente e do Oriente, do mundo antigo e do mundo moderno. A divisão do conjunto em classes, por si mesma, objetivamente, se realiza nuns, porque é racional em si. Mas o princípio da particularidade subjetiva não recebe o que lhe é devido, quando a repartição dos indivíduos em classes é feita pelo Governo, como acontece no Estado platônico (*A República*; liv. III), ou quando depende do nascimento, como nas castas da Índia. A particularidade subjetiva introduzida na organização do conjunto sem estar conciliada consigo mesma manifesta-se, então, como um princípio hostil, uma destruição da ordem social (§ 185º) porque, como nos Estados gregos ou na república romana, ou então quando a força do poder ou a autoridade religiosa consegue manter a ordem, é uma corrupção interior, uma degradação completa, que foi o que se deu, até certo ponto, entre os lacedemônios, e é o que plenamente se dá hoje entre os hindus.

Caso, porém, a particularidade subjetiva se mantenha na ordem objetiva e de acordo com ela, se o seu direito for reconhecido, ela torna-se o princípio que dá alma à sociedade civil, que permite o desenvolvimento da atividade inteligente, do mérito e da honra.

Quando ao livre-arbítrio se reconhece e se lhe permite o direito de ser o intermediário que realiza o que é racionalmente necessário na sociedade civil e no Estado, estabelece-se uma determinação aproximada daquilo a que se chama na representação universal corrente: liberdade (§ 21º).

207 – O indivíduo só adquire uma realidade quando entra na existência, isto é, na particularidade definida: por isso deverá ele limitar-se exclusivamente a um domínio particular da carência. Neste sistema, a disposição moral objetiva consiste na probidade e na honra profissionais e, graças a elas, cada um faz de si membro de um elemento da sociedade civil, por sua determinação individual, pela sua atividade, sua aplicação e suas aptidões. É enquanto tal que cada um se mantém e só por intermédio do universal se subsiste na vida e se é reconhecido tanto na própria representação como na dos outros.

O lugar que, nesta esfera, pertence à moralidade subjetiva é aquele onde a reflexão do indivíduo domina a sua ação, os fins das carências e do bem-estar particulares, e em que a contingência, ao satisfazer-se, transforma em dever a assistência individual, que também é contingente.

Nota – É quase sempre na juventude que o indivíduo primeiro se revolta contra a idéia de se decidir por uma classe particular, que considera como limitativa da sua vocação para o universal e como exigência puramente extrínseca. Essa revolta está, porém, ligada ao pensamento abstrato, preso ao universal ainda irreal, que não sabe que, para existir, o conceito se introduz na diferença entre o conceito e a realidade e, portanto, na determinação da particularidade (cf. § 7º). Só assim pode alcançar a realidade e a objetividade morais.

208 – Enquanto particularidade do querer e do saber, o princípio deste sistema de carências não contém o universal em si e para si: o universal da liberdade que,

de um modo abstrato, é o direito de propriedade. Todavia, não reside ele apenas em si mas também na sua realidade reconhecida, pois a jurisdição garante a sua segurança.

B - A Jurisdição

209 – A relação recíproca das carências e do trabalho que as satisfaz reflete-se sobre si mesma, primeiro e em geral, na personalidade infinita, no direito abstrato. É, porém, o próprio domínio do relativo, a cultura, que dá existência ao direito. O direito é, então, algo de conhecido e reconhecido, e querido universalmente, e adquire a sua validade e realidade objetiva pela mediação desse saber e desse querer.

Nota – Cumpre à cultura, ao pensamento como consciência do indivíduo na forma do universal, que eu seja concebido como uma pessoa universal, termo em que todos estão compreendidos como idênticos. Deste modo, o homem vale porque é homem, não porque seja judeu, católico, protestante, alemão ou italiano. Tal conscientização do valor do pensamento universal tem uma importância infinita, e só se torna um erro quando cristaliza na forma do cosmopolitismo para se opor à vida concreta do Estado.

210 – A realidade objetiva do direito está, por um lado, em existir para consciência, ser algo que se sabe, e, por outro lado, em ter a força e o valor reais e ser conhecido nesse valor universal.

a) O Direito como Lei

211 – O que o direito é em si afirma-se na sua existência objetiva, quer dizer, define-se para a consciência pelo pensamento. É conhecido como o que, com justiça, é e vale; é a lei. Tal direito é, segundo esta determinação, o direito positivo em geral.

Nota – Afirmar algo como universal, ou ter consciência de algo como universal, é, bem se sabe já, o pensamento (cf. notas 13 e 21). Dando a um conteúdo a sua forma mais simples, o pensamento dá-lhe sua última determinação. O que é direito deve vir a ser lei para adquirir não só a forma da sua universalidade, mas também a sua verdadeira determinação. Deste modo, a idéia de legislação não significa apenas que algo se exprime como regra de conduta válida para todos; a sua íntima essência é, antes disso, o reconhecimento do conteúdo em sua definida universalidade. Até considerando o direito consuetudinário (só os animais têm o instinto por lei, ao passo que os homens têm o hábito por lei), até aí os direitos contêm esse elemento de existirem como pensamento e de serem conhecidos. A diferença entre eles e o direito escrito apenas consiste em serem conhecidos de um modo subjetivo e contingente; são portanto mais indeterminados. A universalidade do pensamento é neles evidente. Também num ou noutro aspecto, o conhecimento do direito, ou do direito em geral, é propriedade contingente de alguns. Há quem diga que esta propriedade formal de serem hábitos lhes dá a vantagem de se terem inserido na vida. (Fala-se hoje em vida e inserção na vida, precisamente a propósito daquelas coisas mais mergulhadas

na matéria ou dos pensamentos mais mortos.) Trata-se, porém, de uma ilusão, pois as leis em vigor numa nação não deixam de ser hábitos por estarem escritas e codificadas.

Quando os direitos consuetudinários chegam a ser reunidos e codificados – o que um povo que atinge qualquer grau de cultura não pode demorar a fazer –, a coleção assim constituída é o código. Terá este, porque não é mais do que uma coleção, um caráter informe, vago e incompleto. O que sobretudo o distingue daquilo a que verdadeiramente se chama um código é que os verdadeiros códigos concebem pelo pensamento e exprimem os princípios do direito na sua universalidade, e, portanto, em toda a sua precisão.

Sabe-se que o direito nacional inglês, ou direito comum, está contido em *statuts* (leis formais) e numa lei que se chama não-escrita. Mas esta lei não-escrita está tão bem escrita como qualquer outra e nem se pode ter conhecimento dela senão através da leitura de numerosos *in-quarto*. Os conhecedores deste assunto descrevem a monstruosa confusão que se estabelece na jurisprudência bem como na própria matéria da legislação, observam, em especial, que, uma vez que a lei não-escrita se contém nas decisões dos tribunais e dos juízes, estes ficam sendo perpétuos legisladores, e tanto se pode dizer que os juízes se devem referir à autoridade dos seus predecessores, pois o que eles fizeram foi exprimir a lei não-escrita, como o que não devem fazer, pois eles mesmos possuem essa mesma lei com igual autoridade. Com efeito, lhes é dado o direito de numa sentença se pronunciarem sobre decisões precedentes considerando-as conformes ou não a essa lei.

Foi contra uma confusão análoga, surgida no último período da jurisprudência romana em resultado da autoridade de diversos jurisconsultores célebres, que um imperador estabeleceu um recurso com o nome de lei sobre as citações, que introduzia uma espécie de instituição colegial entre os juristas mortos, com maioria de votos e presidentes (cf. *História do direito*, de Hugo, § 354º).

Recusar a uma nação culta ou à classe dos juristas capacidade para elaborar um código seria o mais grosseiro insulto que se poderia fazer a essa nação ou a essa classe (não se trataria, para isso, de elaborar um sistema de leis novas quanto ao conteúdo mas apenas de reconhecer o conteúdo jurídico na sua definida universalidade, quer dizer, concebê-la pelo pensamento e acrescentar-lhe a aplicação aos casos particulares).

212 – Nesta identidade do que é em si e do que é afirmado, só tem capacidade jurídica para obrigar o que for lei positiva. Como a realidade positiva constitui o aspecto de existência, nela se pode também inserir a contingência do capricho e outras realidades particulares, e pode, portanto, acontecer que a lei seja, em seu conteúdo, diferente do que o direito é em si.

Nota – No direito positivo, o que é legal é origem do conhecimento do que é o direito ou, para falar com propriedade, do que é de direito. Deste ponto de vista, a ciência jurídica positiva é uma ciência histórica que tem por princípio a autoridade. O mais que se lhe possa acrescentar são assuntos a tratar pelo intelecto e referem-se à ordem exterior, à coordenação, à coerência e à aplicação. Quando o intelecto se intromete na própria natureza das coisas já sabemos o que ele é capaz de fazer com o seu método de raciocínio motivado, como se pode ver, por exemplo, nas teorias de direito criminal. A ciência positiva tem não só o direito mas também o rigoroso dever de deduzir, dos dados positivos e em todas as minúcias, as formações históricas bem como as aplicações e complicações das regras jurídicas. É assim que mostrará a sua lógica interior. Mas não deverá ela espantar-se, embora se trate de uma questão que é alheia ao seu objeto, que lhe perguntem, após todos os seus raciocínios, se uma regra jurídica é racional (cf., sobre a interpretação, § 3º).

213 – O direito que chega à existência na forma de leis positivas também, como conteúdo, se realiza através da aplicação, e estabelece, então, relações com a matéria fornecida pelas situações infinitamente complexas e singulares das espécies de propriedades e de contratos da sociedade civil e, bem assim, com as situações morais que assentam no sentimento, no amor e na confiança, mas só na medida em que estes contêm um aspecto do direito abstrato (§ 159º).

O aspecto da moral subjetiva e os imperativos morais, que só pela sua subjetividade e individualidade próprias se ligam com a vontade, esses não podem constituir objeto da legislação positiva.

Finalmente, uma outra matéria é a fornecida pelos direitos e deveres que provêm da própria jurisdição do Estado.

214 – Além da aplicação ao particular, a realidade positiva do direito ainda tem em si a aplicabilidade aos

casos individuais. Entra assim no domínio do que não é definido pelo conceito, do quantitativo (quantitativo para si ou como determinação do valor na troca de uma realidade qualitativa por uma outra realidade qualitativa). A especificação do conceito apenas fornece um limite geral e dentro dele sempre é possível um certo jogo. Tal jogo deverá ser eliminado em vista da sua aplicação e assim surge, no interior daquele limite, uma decisão contingente e arbitrária.

Nota – Nesta cunha que o universal introduz no particular e até no individual, isto é, para sua aplicação imediata, é onde se encontra a pura positividade da lei. Pela razão ou por qualquer condição precisa que o conceito forneça, não é possível determinar se a um delito corresponde uma punição corporal de catorze pancadas ou de catorze pancadas menos uma, uma multa de cinco ou de quatro dinheiros, uma pena de prisão de um ano ou de trezentos e sessenta e quatro dias, ou de um ano mais um, dois, três dias. E, no entanto, uma pancada, um dinheiro, uma semana ou um dia de prisão, a mais ou a menos, constituem uma injustiça.

É a mesma razão que reconhece que a contingência, a contradição e a aparência têm um domínio próprio, têm o seu direito, ao mesmo tempo que os limita e sem que pretenda dar a tais contradições a identidade rigorosa do direito. O que há aqui é uma exigência de realização, a exigência de que haja, de uma maneira absoluta, uma determinação e uma decisão, sejam elas quais forem (dentro de certos limites). À certeza formal pertence esta decisão, à subjetividade abstrata que tão-só pode reduzir-se a determinar-se e estabelecer-se no interior daqueles limites, para que haja fixação e seus prin-

cípios de determinação são que uma cifra é um número redondo ou certo número arbitrariamente escolhido (quarenta menos um, por exemplo). Aliás, a lei não estabelece essa última determinação que a realidade exige, confiando-a ao juiz dentro de limites que são um mínimo e um máximo, o que em nada adianta pois esses máximo e mínimo são, cada um deles, um número redondo que não dispensa o juiz de estabelecer uma determinação positiva finita: o que a lei lhe concede é essa margem.

b) A Existência da Lei

215 – Do ponto de vista do direito da consciência de si (§ 132º), a obrigação para com a lei implica a necessidade de que a lei seja universalmente conhecida.

Nota – Pendurar as leis tão alto, como fez Denis, o Tirano, que nenhum cidadão as pode ler, ou enterrá-las debaixo de um imponente aparato de sábios livros, de coleções de jurisprudência, opiniões de juristas e costumes, ainda por cima em língua estrangeira, de tal modo que o conhecimento do direito em vigor só seja acessível àqueles que especialmente se instruam, tudo isso constitui uma única e mesma injustiça. Os governantes que, como Justiniano, deram ao seu povo uma coleção, mesmo informe, de leis ou, melhor ainda, um direito nacional num código definido e ordenado, não só foram grandes benfeitores, como tal venerados, mas também efetuaram um grande ato de justiça.

216 – Pode-se, por um lado, esperar de um código público regras gerais simples mas, por outro lado, a natu-

reza da matéria finita conduz a determinações sem fim. Por um lado, o volume das leis deve constituir um todo fechado e acabado; por outro lado, há uma contínua exigência de novas regras jurídicas. Ora, esta antinomia desaparece com a especificação dos princípios universais que permanecem imutáveis, e o direito deve, portanto, estar inteiramente contido num código perfeito, quando os princípios simples universais para si estiverem concebidos e forem apresentados independentemente da sua aplicação.

Nota – Uma das principais origens da complicação das leis está no tempo que o racional ou o jurídico em si e para si têm de demorar a introduzir-se em instituições primitivas que contêm injustiças e são puramente históricas. Foi isso que observamos (§ 180º) no direito romano sobre dívidas. Essencial é, porém, ver que a natureza da matéria finita tem como conseqüência um progresso indefinido a que conduz a aplicação do que é racional em si ou para si das regras universais. Exigir de um código a perfeição, querer que constitua algo de absolutamente acabado e não admita qualquer acréscimo (exigência esta que é caracteristicamente alemã) e, com o pretexto de que não é de tal modo perfeito, querer impedi-lo de atingir a existência imperfeita, isto é, a realidade efetiva, são erros que assentam no desconhecimento da natureza dos objetos finitos, como seja o direito privado, onde a exigida perfeição constitui uma aproximação perpétua. Assim se desconhece também o que distingue o universal da razão e o universal do intelecto, da aplicação deste último à matéria indefinida da individualidade e do finito. ***Le plus grand ennemi du bien, c'est le mieux*** constitui a expressão do bom-senso humano

verdadeiramente saudável contra a vaidade do raciocínio e da reflexão.

217 – Assim como na sociedade civil o direito em si se torna lei, assim a existência anteriormente imediata e abstrata do meu direito individual adquire, na existência da vontade e do saber universais, a significação de algo que é reconhecido como existência. É, pois, com a forma que lhes dá este gênero de existência que as aquisições e os atos de propriedade deverão ser empreendidos e efetuados. A propriedade funda-se, então, no contrato e nas formalidades suscetíveis de o autenticar e fazer juridicamente válido.

Nota – As modalidades primitivas e imediatas de aquisição bem como os títulos de propriedade (§§ 54º e ss.) evanescem-se na sociedade civil ou só perduram como momentos contingentes e limitados. São o sentimento, que permanece no domínio da subjetividade, e a reflexão, para a qual o abstrato é o essencial, que condenam as formalidades, ao passo que é o intelecto morto que as opõe ao que mais importa e as multiplica ao infinito. Aliás, o desenvolvimento mais natural da cultura consiste em percorrer, com um esforço longo e penoso, e uma vez dado um conteúdo, os caminhos que vão desde a sua forma sensível e imediata até a sua forma intelectual e a correspondente expressão simples; é por isso que, nos começos de uma cultura jurídica, as solenidades e formalidades têm uma importância tão grande e valem mais como coisas do que como sinais. Foi também por isso que, no direito romano, uma quantidade de regras e em particular de expressões próprias das solenidades se conservam em vez de serem substituídas por regras intelectuais e expressões adequadas.

218 – Sendo a propriedade e a personalidade reconhecidas como válidas na sociedade civil, o crime não é apenas uma ofensa à infinitude subjetiva mas ainda uma violação da coisa pública que nelas possui uma existência firme e sólida. Assim se introduz o ponto de vista do perigo social de um ato, ponto de vista que, por um lado, aumenta a importância do crime, enquanto, por outro lado, o poder da sociedade se torna mais seguro de si mesmo, o que diminui a importância exterior da violação e permite uma maior moderação no castigo.

Nota – O fato de num membro da sociedade estarem ofendidos todos os outros altera a natureza do crime não apenas no seu conceito como também no seu aspecto de existência exterior. A violação fere a representação e a consciência da sociedade civil e não apenas o ser daquele que é diretamente atingido.

Nos tempos heróicos (ver as tragédias gregas), os cidadãos não se consideravam atingidos pelos crimes que os membros das casas reais cometiam uns contra os outros.

Se o crime, que é, em si, uma violação infinita, deve, apesar disso e de acordo com as características qualitativas e quantitativas (§ 96º), ser avaliado como um fato de existência, ser definido pela representação e pela consciência do poder das leis, o perigo social constitui um meio para determinar a sua medida ou, pelo menos, uma das suas características qualitativas. Esta qualidade ou esta importância é, porém, variável com o estado da sociedade civil. Tal estado poderá justificar que o roubo de um tostão seja punido com a morte e que um roubo cem vezes ou mil vezes mais importante seja moderadamente punido. O ponto de

vista do perigo social, que parece agravar o crime, é pelo contrário o que mais contribui para diminuir a severidade da pena. Um código penal pertence essencialmente ao seu tempo e ao correspondente estado da sociedade civil.

c) O Tribunal

219 – Uma vez introduzido na existência com a forma de lei, o direito existe para si e opõe-se à vontade particular, à opinião subjetiva sobre o direito como sendo algo de autônomo. Deverá fazer-se valer como universal o ato de reconhecer e realizar o direito no caso particular; fora da impressão subjetiva dos interesses particulares, pertence a um poder público, ao tribunal.

Nota – A aparição histórica da função de juiz assumiu as formas ou de uma instituição particular, ou de um ato de força, ou de uma escolha voluntária, o que é indiferente à natureza da coisa. Quando se considera que a introdução da jurisdição pelos príncipes e pelos governos é resultado de arbitrária benevolência ou um ato gracioso (como faz Von Haller na sua *Restauração da ciência do Estado*), dá-se provas de incapacidade para pensar. O que na lei e no Estado está em questão é que as instituições, como racionais, sejam absolutamente necessárias; por conseguinte, nada interessa a quem considere o seu fundamento racional a forma como surgiram.

O extremo oposto desta opinião é considerar a rudeza primitiva, a jurisdição do tempo do *Faustrecht*, como uma violência, uma opressão da liberdade, um despotismo. A jurisdição deve ser considerada tanto um dever

como um direito ao poder público. Tal direito e tal dever não podem depender da vontade arbitrária que os indivíduos tenham em delas encarregarem ou não um poder qualquer.

220 – O direito contra o crime, quando assume a forma da vingança (cf. § 102º), é apenas um direito em si, um direito que ainda não tem a forma do direito, isto é, que não é justo na sua existência. Em vez do ofendido, enquanto parte, intervém o ofendido, enquanto universal, que no tribunal tem a sua eficaz realidade própria. A perseguição e a repressão do crime deixam assim de ser represálias subjetivas e contingentes como acontece na vingança. A repressão passa a ser reconciliação do direito consigo mesmo na pena. Do ponto de vista objetivo, há reconciliação por anulação do crime e nela a lei restabelece-se a si mesma e realiza a sua própria validade. Do ponto de vista subjetivo, que é o do criminoso, há reconciliação com a lei que é por ele conhecida e que também é válida para ele, para o proteger. Na aplicação da lei sujeita-se ele, por conseguinte, à satisfação da justiça, sujeita-se, portanto, a uma ação que é sua.

221 – O membro da sociedade civil tem o direito de assistir ao julgamento e o dever de se apresentar perante o tribunal e de só perante o tribunal reivindicar o reconhecimento de um direito contestado.

222 – Perante os tribunais, o direito tem o caráter de um dever-ser demonstrado. O processo dá às partes as condições para fazerem valer os seus meios de prova e motivos jurídicos e ao juiz as de conhecer o assunto. As

fases do processo são elas mesmas direitos. As suas ligações também devem, por isso, ser definidas juridicamente, o que constitui uma parte essencial da ciência teórica do direito.

223 – Com a sua divisão em atos sempre mais particulares e nos direitos correspondentes, segundo uma complicação que não tem limite em si mesma, o processo, que começara por ser um meio, passa a distinguir-se da sua finalidade como algo de extrínseco. Têm as partes a faculdade de percorrer todo o formalismo do processo, o que constitui o seu direito, e isso pode tornar-se um mal e até um veículo da injustiça. Por isso, para proteger as partes e o próprio direito, que é aquilo de que substancialmente se trata, contra o processo e os seus abusos deverá o tribunal submeter-se a uma jurisdição simples (tribunal arbitral, tribunal de paz) e prestar-se a tentativas de acordo antes de entrar no processo.

Nota – Significa a eqüidade que, por razões de moralidade subjetiva ou quaisquer outras, se rompeu com o direito formal. Refere-se ela, primeiro, ao conteúdo do conflito jurídico. Um tribunal arbitral destinar-se-ia a decidir sobre os casos particulares sem atender às formalidades do processo e especialmente aos meios objetivos de prova tais como são determinados pela lei. Consideraria ele a natureza própria do caso particular enquanto tal sem que se importasse com uma disposição jurídica suscetível de se tornar geral.

224 – Vimos já que a publicidade das leis faz parte dos direitos da consciência subjetiva (§ 215º). O mesmo acontece com a possibilidade de conhecer a realização

do direito nos casos particulares, isto é, no desenvolvimento das ações jurídicas exteriores e dos motivos jurídicos porque tal desenvolvimento constitui um acontecimento universalmente válido e porque o caso particular, que em seu conteúdo próprio é sem dúvida limitado às partes, refere-se, em seu conteúdo universal, aos direitos de todos e a todos interessa a decisão obtida. É esse o princípio da publicidade da justiça.

Nota – As deliberações que entre si tomam os membros do tribunal quanto à sentença a dar constituem a expressão de opiniões ainda particulares e não são, por essa natureza, algo de público.

225 – Na técnica do juízo como aplicação da lei a um caso particular, distinguem-se duas partes:

Primeiro, o reconhecimento da natureza do caso particular em sua individualidade imediata: houve contrato?, houve dano?, quem é o autor?; no direito penal, esta parte é a reflexão para determinar a ação segundo o caráter universal do crime (cf. § 119º, nota). Há, em seguida, a absorção do caso na lei que restabelece o direito, lei que no direito penal contém a pena. As decisões sobre estes dois diferentes aspectos constituem funções diferentes.

Nota – Na organização jurídica romana esta diferença de funções manifestava-se no fato de o pretor dar a sua decisão quando as coisas se passavam de certa maneira e encarregava um *judex* particular de inquirir sobre a natureza do caso. No direito inglês, a determinação da ação segundo a qualidade criminal definida (se é, por exemplo, um homicídio involuntário ou um assassínio) pertence ao livre-arbítrio do queixoso e não pode o juiz

encarar outras determinações caso conclua que a primeira é inadequada.

226 – A direção do conjunto do processo, da investigação e de todos aqueles atos jurídicos das partes que são eles mesmos direitos (§ 222º), bem como o julgamento jurídico, cumprem sobretudo ao juiz qualificado. Para este, que é o órgão da lei, deve o caso estar preparado para se integrar numa regra. Quer dizer: a partir dos seus caracteres empíricos aparentes, deve o caso ser reconhecido como um fato e receber uma qualificação universal.

227 – O *primeiro aspecto*, conhecimento do caso na sua individualidade imediata, que nenhuma decisão jurídica contém, é um conhecimento que está ao alcance de qualquer homem culto. Para qualificar a ação, é essencial (cf. Segunda Parte) o ponto de vista subjetivo da intenção e da convicção do agente, e a prova não se apóia neste domínio em objetos abstratos apreensíveis pela razão ou pelo intelecto mas em particularidades, em circunstâncias e em objetos de intuição sensível e de certeza subjetiva. A prova não contém, portanto, uma determinação objetiva absoluta e o que na decisão soberanamente prevalece é a convicção subjetiva, a certeza de consciência (*animi sententia*). Assim também, do ponto de vista da parte que assenta em declarações a certeza dos outros, o juramento é a garantia suprema, ainda que subjetiva.

Nota – No objeto em questão, o que mais importa é ter em vista a natureza do gênero de demonstração de que se trata e distingui-la dos outros modos de conhecimento e

de prova. Demonstrar uma determinação racional como a do conceito do direito, quer dizer, conhecer a sua necessidade, requer um método que não é o da demonstração de um teorema geométrico. Além disso a figura está, nesta, determinada pelo intelecto e já abstrata na conformidade a uma lei. Mas no conteúdo empírico, que é um fato, a matéria do conhecimento é a intuição sensível dada, a certeza sensível subjetiva e as correspondentes expressões e combinações de tais declarações e testemunhos. A verdade objetiva que de tal matéria e do método correspondente resulta, caso se procure determiná-la objetivamente, conduz, através de uma lógica rigorosa que é então uma inconseqüência formal, a semiprovas e a extraordinárias dificuldades. Tem ela, porém, um sentido completamente diferente do da verdade de uma determinação racional ou do sentido de um princípio cuja matéria já o intelecto tinha feito abstrata. Saber se o conhecimento de uma tal verdade empírica faz parte da função propriamente jurídica de um tribunal, se tal função encerra uma qualidade própria e implica portanto um direito exclusivo a essa investigação, constitui uma demonstração que seria o ponto de vista fundamental caso se discutisse em que medida se deve atribuir o juízo, tanto sobre a matéria de fato como sobre a matéria de direito, aos órgãos formais dos tribunais.

228 – A sentença, que é a qualificação legal de um caso, garante o direito subjetivo das partes; quanto à lei, porque é conhecida e é, portanto, a lei da própria parte; quanto à qualificação, pela publicidade do processo. Quanto, porém, à decisão sobre o conteúdo particular subjetivo e exterior do assunto, cujo conhecimento é o primeiro dos dois aspectos mencionados no § 225º, o

direito da consciência é satisfeito pela confiança na subjetividade de quem decide. Tal confiança funda-se, essencialmente, na igualdade que, do ponto de vista da situação particular, da classe comum, etc., há entre a parte e quem decide.

Nota – O direito da consciência, elemento da liberdade subjetiva, pode ser considerado como o ponto de vista substancial sempre que se discute a necessidade da jurisdição pública e do júri. A isso se reduz tudo o que é essencial no que, em nome da utilidade, se diz em favor dessas instituições. Adotando-se outros pontos de vista, indicando-se esta e aquela vantagem ou desvantagem, pode-se discutir indefinidamente. Ora, tal como acontece com todos os motivos do raciocinar, tudo isso é secundário e nada tem de decisivo; ou, então, são argumentos que pertencem a domínios superiores. Ao dizer-se que a jurisdição seria, porventura, melhor quando exercida por tribunais puramente judiciários e não por outras instituições, não é dessa possibilidade que se trata pois mesmo se tal possibilidade viesse a ser verossímil ou necessária sempre ficaria do outro lado o direito da consciência subjetiva que mantém as suas exigências e não ficaria satisfeita.

Sempre que uma classe, empregando seja um caráter comum ao conjunto das leis seja o processo, se apropria do reconhecimento do direito e da possibilidade de o fazer valer, e, além disso, se coloca numa situação de exclusividade usando uma língua que é estranha àqueles a que o direito se refere, os membros da sociedade civil que obtêm a subsistência na sua atividade, sua vontade e suas aptidões ficam à margem do direito, isto é, à margem não só do que lhes é próprio e pessoal como do

que é substancial e racional nas suas relações; ficam numa espécie de tutela, até de escravidão em face dessa classe. Se lhes cabe o direito de se apresentarem ao tribunal corporalmente (*in judicio stare*), pouco será isso se também não estiverem presentes em espírito, com o saber que lhes é próprio, e o direito que obtêm é para eles um destino exterior.

229 – Pela jurisdição, a sociedade civil, em que a idéia se perdeu na particularidade e desenvolveu os seus momentos na separação do interior e do exterior, regressa ao seu conceito, à unidade entre o universal existente em si e a particularidade subjetiva. Esta, no entanto, reduz-se ao caso da espécie, mantendo o universal a significação do direito abstrato. A realização desta unidade, que se alarga a todo o domínio da particularidade, constitui a missão da administração, primeiro como união relativa, depois, numa unidade concreta embora limitada, a da corporação.

C - Administração e Corporação

230 – No sistema das carências, a subsistência e o bem de cada particular constitui uma possibilidade cuja atualização depende do livre-arbítrio e da natureza própria de cada um, bem como do sistema objetivo das carências. Pela jurisdição, a violação da propriedade e da pessoa é castigada, mas o direito real da particularidade implica também que sejam suprimidas as contingências que ameacem um ou outro daqueles fins, que seja garantida a segurança sem perturbações da pessoa e da pro-

priedade, numa palavra, que o bem-estar particular seja tratado como um direito e realizado como tal.

a) A Administração

231 – De início e na medida em que a vontade particular ainda continua a ser o princípio de que depende a realização de um e outro fins, o poder universal assegura uma ordem simplesmente exterior, que se limita aos círculos da contingência.

232 – Fora dos crimes que o poder público universal deve impedir ou submeter a um tratamento judiciário, fora, pois, da contingência como volição do maldoso, o livre-arbítrio autoriza ações jurídicas e um uso da propriedade privada que implicam relações exteriores com outros indivíduos ou com instituições públicas de finalidades coletivas. Por este aspecto universal, minhas ações privadas tornam-se algo de contingente que escapa ao meu poder e é suscetível de ocasionar ou ocasiona danos ou prejuízos a outrem.

233 – Apenas há nisso, decerto, a possibilidade de causar dano; tanto basta, no entanto, para mostrar que a exigência de que a coisa não possa de modo nenhum causar dano tornando-se contingente não é respeitada. É esse o aspecto de injustiça que há em tais ações e que constitui o fundamento da coação administrativa.

234 – As relações entre os seres exteriores projetam-se na infinitude do intelecto e não há, portanto, limite em si entre aquilo que é um dano e aquilo que não o é,

nem, do ponto de vista do crime, entre o que é e o que não é suspeito, o que se deve proibir e o que é preciso tolerar, mediante interdições, vigilâncias, investigações e interrogatórios. Os costumes, o espírito da Constituição, as circunstâncias e os perigos do momento é que podem fornecer determinações mais precisas.

235 – No domínio da produção e da troca dos meios de que cada qual dispõe para as satisfazer, bem como no domínio das informações e negociações tão rápidas quanto possível –, as exigências cotidianas que ilimitadamente variam e se definem dão origem a espécies de atividades que, sendo do interesse de todos, permitem que um particular interfira nos negócios comuns. Há, portanto, regimes e instituições que são de uso comum. Tais negócios coletivos e instituições de interesse geral requerem a vigilância e os cuidados do poder público.

236 – É sempre possível dar-se a oposição entre os diversos interesses dos produtores e dos consumidores; e, embora, no conjunto, as corretas relações por eles mesmos sejam estabelecidas, ainda poderá ser conveniente uma regulamentação intencional superior às duas partes. A legitimidade de tal regulamentação (impostos sobre gêneros de primeira necessidade) para casos particulares justifica-se pelo fato de, na utilidade cotidiana e universal que possuem, as mercadorias serem oferecidas não ao indivíduo como tal, mas ao indivíduo como geral, ao público; o direito que este tem de não ser enganado, o exame das mercadorias, pode ser representado e assegurado pelos poderes públicos, como uma função coletiva. Mas o que, sobretudo, torna necessárias uma fisca-

lização e uma direção universais é a dependência em que vastos ramos industriais estão de circunstâncias exteriores e de combinações longínquas que não oferecem uma visão de conjunto aos homens que a elas se encontram ligados e sujeitos.

Nota – Para com a liberdade da indústria e do comércio na sociedade civil, um outro extremo existe: o da administração e regulamentação do trabalho de todos por instituições públicas, como aconteceu, por exemplo, na edificação das Pirâmides e em outras obras monstruosas do Egito e da Ásia que foram realizadas para fins públicos sem a mediação do trabalho do indivíduo determinado pelos seus particulares interesses e vontade. Tais interesses invocam a liberdade contra a regulamentação superior, mas quanto mais cegamente dirigidos eles estiverem para os fins mais carecem daquela regulamentação, que não só atenua perigosas oposições como abrevia o intervalo de que a inconsciente necessidade carece para as acomodar, e que os restitui ao sentido do universal.

237 – Embora os indivíduos a possuam e ela lhes deva ser assegurada pelos poderes públicos, a possibilidade de participar na riqueza coletiva nunca deixa de estar submetida, no que tem de subjetivo, à contingência. A garantia dos poderes públicos deve, portanto, ser incompleta, tanto mais que supõe condições de aptidão, de capital, etc.

238 – É à família como todo substancial que começa por cumprir a proteção do indivíduo, tanto do ponto de vista dos meios e aptidões necessários para ganhar a sua

parte da riqueza coletiva como daquele da subsistência e manutenção caso ele se mostre incapaz. Mas a sociedade civil quebra estes laços, aliena uns dos outros os membros da família e reconhece-os como pessoas independentes. No lugar da natureza inorgânica e do patrimônio onde o indivíduo obtinha a sua subsistência, coloca a sociedade civil o seu próprio terreno, e da sua contingência torna dependente a subsistência da família inteira. O indivíduo passa, pois, a ser um filho da sociedade civil. Pode esta reclamá-lo, mas o indivíduo adquire direitos sobre ela.

239 – Este caráter ôntico da família universal confere à sociedade um dever e um direito que se erguem diante da vontade contingente dos pais como exercício de uma interferência naquele aspecto da educação que se reporta às qualidades que permitem ser-se um membro da sociedade. Isso verifica-se, sobretudo, quando a educação não é dada pelos pais mas por outros. Para tal fim, pode a sociedade, caso seja possível, criar instituições coletivas.

240 – Do mesmo modo, se os indivíduos dissiparem a segurança da sua subsistência e da sua família, tem a sociedade o direito e o dever de os tutelar e de realizar os fins que lhes pertencem na sociedade, bem como os que lhes são particulares.

241 – Como a vontade subjetiva, também circunstâncias contingentes, físicas e ligadas a condições exteriores podem levar os indivíduos à pobreza. Nesse estado, não

deixam eles de estar sujeitos às exigências da sociedade civil, mas, despojados dos seus recursos naturais e desligados dos laços da família concebida como um clã (§§ 217º e 181º), perdem, por outro lado, todas as vantagens da sociedade: possibilidade de adquirirem habilitações e cultura, aproveitarem da jurisdição, da higiene e, por vezes, até do consolo da religião. O poder coletivo substitui então a família tanto nas suas aflições imediatas como nos sentimentos de horror ao trabalho, na revolta e em todos os outros defeitos que provêm de uma tal situação e do sentimento do dano que se sofreu.

242 – O que há de subjetivo na miséria e, em geral, nas aflições a que o indivíduo está exposto no seu ambiente natural exige que se lhe leve uma ajuda também subjetiva tanto no domínio das circunstâncias particulares como no do sentimento e do amor. Apesar de toda a organização coletiva, sempre a moralidade subjetiva terá, aqui, muito que realizar. Como, porém, aquela ajuda depende, em si mesma e nos seus efeitos, da contingência, acontece que todo esse esforço tem a tendência para abstrair na miséria e assegurar nos remédios o que aí há de universal, em tornar a ajuda inútil.

Nota – A contingência das esmolas, fundações, velas que ardem nos altares dos santos, é completada pelas instituições públicas de assistência, hospitais, iluminação das ruas, etc. Vasto campo fica ainda para a beneficência, e engana-se esta sempre que pretende que os remédios da miséria sejam reservados à particularidade do sentimento e à contingência das suas disposições e informações, sempre que se sente lesada e ofendida pelos regulamentos e disposições coletivas e obrigatórias. Pelo

contrário, deve o Estado ser considerado tanto mais perfeito quanto menor, em comparação com o que está assegurado de modo universal, for a parte que se abandona à iniciativa do indivíduo e à sua opinião particular.

243 – Quando a sociedade civil se encontra num estado de atividade sem obstáculos, pode ser concebida como um progresso contínuo e intrínseco da população e da operosidade. Com a universalização da solidariedade entre os homens, com o acerto entre as técnicas que permitem satisfazê-las, é certo o aumento da acumulação das riquezas, pois essa dupla universalidade produz os maiores ganhos; mas certo é que também aumentam a especialização e a limitação do trabalho particular e, portanto, a dependência e o abandono das classes ligadas a esse trabalho, bem como a incapacidade para sentir e exercer outras faculdades, sobretudo as que se referem às vantagens espirituais da sociedade civil.

244 – Quando um grande número de indivíduos desce além do mínimo de subsistência que por si mesmo se mostra como o que é normalmente necessário a um membro de uma sociedade, se esses indivíduos perdem, assim, o sentimento do direito, da legalidade e da honra de existirem graças à sua própria atividade e ao seu próprio trabalho, assiste-se então à formação de uma plebe e, ao mesmo tempo, a uma maior facilidade para concentrar em poucas mãos riquezas desproporcionadas.

245 – Se se impuser à classe rica o encargo de diretamente manter no nível vulgar de vida a classe reduzida à miséria, ou se, por uma forma qualquer de propriedade pública (ricos hospitais, fundações, mosteiros), diretamente se fornecerem os meios, a subsistência ficará assegurada aos miseráveis sem que tenham de recorrer ao trabalho, o que é contrário ao princípio da sociedade civil e ao sentimento individual de independência e honra.

Se, pelo contrário, o viver lhes for assegurado pelo trabalho, dando-lhes condições de o obter, a quantidade de produtos aumentará então num excesso que, à falta de consumidores correspondentes pois eles mesmos são os produtores, constitui precisamente o mal que assim crescia duplamente. Deste modo se mostra que, apesar do seu excesso de riqueza, não é a sociedade civil suficientemente rica, isto é: na sua riqueza, não possui a sociedade civil bens suficientes para pagar o tributo ao excesso de miséria e à sua conseqüente plebe.

Nota – Estes fenômenos podem ser estudados em larga escala no exemplo inglês, com os resultados que tiveram o imposto dos pobres, as inúmeras fundações, a beneficência privada e, enfim, como condição de tudo isso, a supressão das corporações.

O meio que se revelou mais eficaz contra a pobreza, bem como contra o desaparecimento da honra e do pudor, bases subjetivas da sociedade, e contra a preguiça e a dissipação que originam a plebe, foi, sobretudo na Escócia, abandonar os pobres ao seu destino e entregá-los à mendicidade pública.

246 – Nesta dialética que lhe é própria, a sociedade civil é impelida para lá dela mesma; tal definida sociedade é obrigada a procurar fora de si os consumidores e,

portanto, os meios de subsistir, recorrendo a outros povos que lhe são inferiores nos recursos que ela possui em excesso, em geral na indústria.

247 – Assim como o princípio da vida da família tem por condição a terra e o solo, assim o elemento natural que exteriormente anima a indústria é o mar. A procura do ganho, na medida em que implica um risco, eleva-se acima do seu próprio fim e substitui o apego à terra e ao círculo limitado da vida civil, por prazeres e desejos particulares inerentes à fluidez, ao perigo e ao naufrágio possível. Estabelece, além disso, relações de tráfico entre os países mais afastados e através do mais vasto meio de ligação. O tráfico promove uma atividade jurídica que produz o contrato; constitui, ao mesmo tempo, um poderoso instrumento de cultura e nele encontra o comércio a sua significação histórica.

Nota – Ao contrário do que se tem pretendido nos tempos mais modernos, os rios não constituem fronteiras naturais pois, mais do que separam, unem os homens. O mesmo acontece com os mares. Horácio enuncia uma grande verdade quando diz (Carmina, I, 3):

> *Deus abscidit*
> *prudens Oceano dissociabili*
> *terras*

Pode-se verificar esta verdade observando as bacias de rios que foram habitadas por uma raça ou por um povo, bem como as relações que estabeleceram a Grécia, a Jônia e a Grande Grécia, a Bretanha e a Grã-Bretanha, a Dinamarca, a Noruega, a Suécia, a Finlândia e a

Livônia, e sobretudo, no aspecto oposto, as restritas relações que há entre os habitantes da costa e do interior. Para ver os meios de cultura que há no contato com o mar, apenas basta comparar a atitude das nações onde a indústria prosperou com a daquelas que se negaram à navegação, como os egípcios e os hindus, todos voltados para si mesmos e mergulhados nas mais horrorosas e desprezíveis superstições. Pelo contrário, todas as grandes nações, as que fazem um esforço sobre si mesmas, procuram o mar.

248 – Este alargamento das relações oferece também um instrumento de colonização, para a qual é impelida, numa forma sistemática ou esporádica, toda a sociedade civil completa. É a colonização que permite a uma parte da população regressar, num novo território, ao princípio familiar e de, ao mesmo tempo, obter novas aplicações para o seu trabalho.

249 – A previdência administrativa começa por realizar e salvaguardar o que há de universal na particularidade da sociedade civil, sob a forma de ordem exterior e de instituições destinadas a proteger e assegurar aquela imensidade de fins e interesses particulares que, efetivamente, no universal se alicerçam. Além disso, como direção suprema, ainda lhe cumpre zelar pelos interesses que ultrapassam os quadros da sociedade (§ 246º). Quando, segundo a Idéia, a particularidade adquire, como fim e objeto da sua vontade e atividade, o universal nela imanente, então a moralidade objetiva reintegra-se na sociedade civil; é esta a missão da corporação.

b) A Corporação

250 – Tem a classe agrícola em si mesma e imediatamente o seu universal concreto, na substancialidade da vida familiar e natural. A classe universal possui no seu destino o universal para si, como objeto, meio e fim da sua atividade. Medianeira entre as duas, a classe industrial está essencialmente orientada para o particular e por isso a corporação lhe é própria.

251 – A natureza (de acordo com a sua particularidade) do trabalho na sociedade civil divide-se em vários ramos. O que há em si de uniforme nesta particularidade alcança a existência na confraria, como algo de comum, e então o fim, no particular interessado e para o particular orientado, é concebido também como universal. O membro da sociedade civil torna-se, segundo as suas particulares aptidões, membro da corporação cujo fim universal é, desde logo, concreto e não sai dos limites que são próprios aos negócios e interesses privados da indústria.

252 – Esta função confere à corporação o direito de gerir os seus interesses sob a vigilância dos poderes públicos, admitir membros em virtude da qualidade objetiva da opinião e probidade que têm e no número determinado pela situação geral e encarregar-se de proteger os seus membros, por um lado, contra os acidentes particulares, por outro lado, na formação das aptidões para fazerem parte dela. Numa palavra, a corporação é para eles uma segunda família, missão que é indefinida para a sociedade civil em geral, mais afastada como está dos indivíduos e das suas exigências particulares.

Nota – O homem de ofício difere do jornaleiro como de qualquer um que se entregue a um serviço particular e individual. O chefe, o mestre ou quem quer vir a sê-lo, é membro da confraria, não em vista de um ganho isolado e acidental mas para a totalidade universal da sua subsistência particular. Há uma diferença entre privilégios, como direitos de um ramo da sociedade organizado em corporação, e privilégios no sentido etimológico da palavra. Os últimos são exceções contingentes da lei universal; os primeiros, pelo contrário, são simples determinações legais que residem no que, por natureza, há de particular num ramo essencial da sociedade.

253 – Na corporação não só encontra a família um terreno firme, pois a capacidade que lhe assegura a subsistência é uma riqueza estável (§ 170º), como ainda lhe são reconhecidas tal subsistência e tal riqueza, isto é: o membro de uma corporação não precisa procurar estabelecer, noutras demonstrações exteriores, o valor dos seus recursos e do seu sucesso. É-lhe, ao mesmo tempo, reconhecido que pertence a um todo, que ele mesmo é um membro da sociedade em geral e que o seu interesse e esforço se orienta para fins não egoístas desta totalidade. A sua honra está, portanto, no seu lugar social.

Nota – Do ponto de vista da segurança da riqueza, a corporação corresponde à introdução da cultura e da propriedade privada num outro domínio (§ 203º). Se há motivos para lamentar o luxo e a dissipação das classes industriais, que originam e desenvolvem uma plebe (§ 244º), também não se deve menosprezar a causa moral objetiva que indicamos nas observações anteriores e que atua ao lado de outras causas como, por exemplo, a mecani-

zação contínua do trabalho. Se não for membro de uma corporação legítima (e só quando uma corporação é legítima é que dela pode nascer uma comunidade), o indivíduo não tem honra profissional. O isolamento o reduziu ao aspecto egoísta da indústria, a subsistência e o ócio nada terão de permanente. Procurará, então, fazer-se apreciado nas manifestações exteriores do êxito que obtenha na indústria. Ora, tais manifestações são ilimitadas, pois não poderá haver uma vida conforme à hierarquia social onde não houver hierarquia social (e a única que de comum existe na sociedade civil é o que é legalmente reconhecido e estabelecido), onde, portanto, nada houver que possa servir de base a um gênero de vida que é simultaneamente coletivo e individual.

Na corporação, o auxílio que a pobreza recebe perde o caráter contingente e, por conseguinte, injustamente humilhante. E quando a riqueza cumpre os seus deveres para com a corporação desaparecem o orgulho e a inveja no proprietário e no beneficiário. É na corporação que a probidade se vê verdadeiramente reconhecida e honrada.

254 – Na corporação, o chamado direito natural de exercer os talentos próprios e ganhar o que se possa só é limitado na medida em que tais talentos recebem um destino racional, quer dizer, na medida em que a corporação os liberta da contingência da opinião própria, tão perigosa para si e para os outros; é ela que, então, os reconhece, os assegura e os ergue à dignidade de atividade consciente para um fim coletivo.

255 – Ao lado da família, a corporação constitui a segunda raiz moral do Estado, a que está implantada na

sociedade civil. Contém a primeira os elementos de particularidade subjetiva e de universalidade objetiva numa unidade substancial; a segunda une interiormente esses momentos que tinham começado por ser divididos, na sociedade civil, em particularidades, refletidas sobre si, de carência e de prazer e em universalidade jurídica abstrata. Assim, nessa união, o bem-estar se realiza e é, ao mesmo tempo, reconhecido como direito.

Nota – A santidade do casamento e a honra profissional são os dois eixos em que roda a matéria inorgânica da sociedade civil.

256 – O fim da corporação, que é limitado e finito, tem a sua verdade no fim universal em si e para si e na sua realidade absoluta. (O mesmo acontece na separação que se dá na administração exterior e na identidade relativa que se lhe sucede.) O domínio da sociedade civil conduz, pois, ao Estado.

Nota – A cidade e o campo, a primeira como lugar da indústria burguesa, da reflexão que se desenvolve e se divide, o segundo como lugar da moralidade em acordo com a natureza; ou, noutros termos, os indivíduos que asseguram a sua conservação por meio do comércio com outras pessoas jurídicas, e a família constituem os dois momentos ainda ideais em que nasce o Estado como seu verdadeiro fundamento.

Através da divisão da sociedade civil, a moralidade objetiva imediata evolui, pois, até o Estado, que se manifesta como o seu verdadeiro fundamento. Esta evolução é a prova científica do conceito do Estado, e não há outra. Se o desenvolvimento do conceito científico chega ao Estado como a um resultado, quando ele a si mes-

mo se dá como o verdadeiro fundamento, é porque tal mediação e tal ilusão se anulam a si mesmas na imediateidade. É por isso que, na realidade, o Estado é, em geral, o primeiro. Na sua intrinsecidade, a família desenvolve-se em sociedade civil, e o que há nestes dois momentos é a própria idéia do Estado. No desenvolvimento da sociedade civil, a substância moral alcança a sua forma infinita, que contém em si os dois momentos seguintes:

1º – A diferenciação infinita até a interior existência para si da consciência de si;

2º – A forma da universalidade que se encontra na cultura, no modo do pensamento pelo qual o espírito se torna objetivo e real, como totalidade orgânica, em leis e instituições que são a sua vontade pensada.

TERCEIRA SEÇÃO

O Estado

257 – O Estado é a realidade em ato da Idéia moral objetiva, o espírito como vontade substancial revelada, clara para si mesma, que se conhece e se pensa, e realiza o que sabe e porque sabe.

No costume tem o Estado a sua existência imediata, na consciência de si, no saber e na atividade do indivíduo, tem a sua existência mediata, enquanto o indivíduo obtém a sua liberdade substancial ligando-se ao Estado como à sua essência, como ao fim e ao produto da sua atividade.

Nota – Os penates são os deuses inferiores e interiores, o espírito do povo (Athene) é o divino que se conhece e se quer; a piedade é sensibilidade e moralidade objetiva nos limites da sensibilidade, a virtude política, a vontade do fim pensando como existente em si e para si.

258 – O Estado, como realidade em ato da vontade substancial, realidade que esta adquire na consciência particular de si universalizada, é o racional em si e para si: esta unidade substancial é um fim próprio absoluto, imóvel, nele a liberdade obtém o seu valor supremo, e assim este último fim possui um direito soberano perante os indivíduos que em serem membros do Estado têm o seu mais elevado dever.

Nota – Quando se confunde o Estado com a sociedade civil, destinando-o à segurança e proteção da propriedade e da liberdade pessoais, o interesse dos indivíduos enquanto tais é o fim supremo para que se reúnem, do que resulta ser facultativo ser membro de um Estado. Ora, é muito diferente a sua relação com o indivíduo. Se o Estado é o espírito objetivo, então só como membro é que o indivíduo tem objetividade, verdade e moralidade. A associação como tal é o verdadeiro conteúdo e o verdadeiro fim, e o destino dos indivíduos está em participarem numa vida coletiva; quaisquer outras satisfações, atividades e modalidades de comportamento têm o seu ponto de partida e o seu resultado neste ato substancial e universal. Considerada abstratamente, a racionalidade consiste essencialmente na íntima unidade do universal e do indivíduo e, quanto ao conteúdo no caso concreto de que aqui se trata, na unidade entre a liberdade objetiva, isto é, entre a vontade substancial e a liberdade

objetiva como consciência individual, e a vontade que procura realizar os seus fins particulares; quanto à forma, constitui ela, por conseguinte, um comportamento que se determina segundo as leis e os princípios pensados, isto é, universais. Esta idéia é o ser universal e necessário em si e para si do espírito.

Vejamos agora o lugar que ocupa a origem histórica do Estado, ou de cada Estado particular, o seu direito e os seus modos. Saber se provém das relações patriarcais, do receio ou da confiança ou da corporação, como foi concebido e se inseriu na consciência o fundamento de tais direitos, seja como direito divino e positivo, seja como contrato, costume, etc., são questões que não importam à idéia de Estado e que, em relação ao conhecimento filosófico, que é o único de que aqui se trata, são um simples fenômeno, uma questão histórica, em relação à autoridade de um Estado real, os princípios em que ela se funda são tomados das formas do direito em vigor nesse Estado. A especulação filosófica só incide sobre o aspecto interior de tudo isso, sobre o conceito pensado. No exame deste conceito, teve Rousseau o mérito de estabelecer, como fundamento do Estado, um princípio que, não só na sua forma (como, por exemplo, o instinto social, a autoridade divina) mas também no seu conteúdo, pertence ao pensamento, é, até, o pensamento, pois é a vontade. Mas ao conceber a vontade apenas na forma definida da vontade individual (o que mais tarde Fichte também faz), e a vontade geral não como o racional em si e para si da vontade que resulta das vontades individuais quando conscientes – a associação dos indivíduos no Estado torna-se um contrato, cujo fundamento é, então, a vontade arbitrária, a opinião e

uma adesão expressa e facultativa dos indivíduos, de onde resultam as conseqüências puramente conceituais que destroem aquele divino que em si e para si existe das absolutas autoridades e majestades do Estado. Ao chegarem ao poder, tais abstrações produziram, por um lado, o mais prodigioso espetáculo jamais visto desde que há uma raça humana: reconstituir *a priori* e pelo pensamento a constituição de um grande Estado real, anulando tudo o que existe e é dado e querendo apresentar como fundamento um sistema racional imaginado; por outro lado, como tais abstrações são desprovidas de idéia, a tentativa de as impor promoveu os mais horríveis e cruéis acontecimentos.

Contra o princípio da vontade individual, é preciso ter presentes os seguintes princípios fundamentais: a vontade objetiva é o racional em si no seu conceito, quer seja ou não conhecido do indivíduo e aceito pelo seu livre-arbítrio, e o termo oposto, o saber e o querer, a subjetividade da liberdade que só se afirma no princípio que examinamos, apenas contém um momento unilateral da idéia da vontade racional que só é verdadeiramente ela mesma quando em si também é o que é para si. Um outro oposto tem ainda o pensamento que reconhece o Estado como algo de racional para si: é o de considerar o que há de exterior no fenômeno – a contingência da carência, a necessidade de proteção, a força, a riqueza, etc. – não como momentos da evolução histórica mas como a substância do Estado. Também aqui é a particularidade do indivíduo que constitui o princípio do conhecimento, mas do que não se trata já é do pensamento desta individualidade; trata-se, pelo contrário, da individualidade empírica que obedece às suas qualidades con-

tingentes, força ou fraqueza, riqueza ou pobreza, etc. Tal gosto intelectual pela omissão do que há no Estado de infinito e racional em si e para si, pela eliminação de todo o pensamento geral da concepção da sua natureza interior, nunca decerto se manifestou de um modo tão puro como na *Restauração da ciência do Estado*, de Von Haller. De um modo tão puro digo eu porque em todas as tentativas para conceber a essência do Estado, por mais incompletos e superficiais que sejam os princípios utilizados, sempre a mesma intenção de conceber o Estado consigo introduz o pensamento, determinações universais; ora, neste livro, não só se renuncia conscientemente ao conteúdo racional que o Estado é e à forma do pensamento, como o autor ainda se insurge apaixonadamente contra um e outra. Toda a extensão da influência que esta *Restauração* obteve (influência que é afirmada pelo próprio Von Haller) se deve à circunstância de o autor ter sabido na exposição desembaraçar-se de todo o pensamento e assim manter inteiro, sem pensamento, todo o bloco. Dele desapareceram todas as confusões e perturbações que diminuem o alcance de uma exposição que mistura o contingente com alusões ao essencial, o empírico e o extrínseco com recordações do racional e do universal, e assim, na esfera do virtual e do vazio, incessantemente se evoca o que está acima dela: o infinito. Deste modo consegue, apesar de tudo, ser conseqüente esta *Restauração*, porquanto, se em vez do substancial é a esfera do contingente que é considerada como a essência do Estado, a coerência lógica mantém-se na forma da plena inconseqüência, da ausência de pensamento que se deixa arrastar sem olhar para trás e se sente à vontade no contrário do que acaba de sentir[6].

Começa Von Haller por estabelecer o seu princípio fundamental: "Como no mundo inanimado o forte oprime o fraco, assim entre os animais e também entre os homens se encontra a mesma lei embora com aspectos mais nobres" (e muitas vezes também mais vis), ao que acrescenta que "constitui mandamento imutável e eterno de Deus que o mais poderoso deve dominar e sempre dominará". Vê-se assim em que sentido se há de entender a força que é, não a força do justo e do moral, mas a força natural e contingente. Alega-se em seguida, para apoiar, entre muitos outros, este motivo, que com admirável sabedoria dispôs a natureza que o sentimento da superioridade própria enobrece irresistivelmente o caráter e favorece nos subordinados o desenvolvimento das virtudes mais necessárias. Com aparatosa retórica, interroga Von Haller "se no domínio das ciências são os fortes ou os fracos os que mais abusam da sua autoridade e da confiança que neles se depositou para servirem inferiores fins egoístas e enganarem os homens crédulos, e se entre os juristas se pode considerar como mestres da ciência os legistas e os chicaneiros que iludem a esperança dos clientes crédulos, que fazem do preto branco e do branco preto, que transformam o direito num veículo da injustiça, reduzem à miséria os que lhes pedem proteção e como corvos devoram a inocente ovelha", etc.

Em todo este aparato de retórica, Von Haller esquece-se de que o foi buscar para, precisamente, demonstrar a proposição de que o domínio dos poderosos é uma ordem eterna de Deus, que é em obediência a essa ordem que o milhafre devora a inocente ovelha e que, portanto, os que são mais poderosos pelo conhecimento das leis terão toda a razão em pilhar os ingênuos, que,

como fracos, precisam da proteção deles. Seria, porém, demasiado pedir o acordo entre dois raciocínios onde nem sequer um há. Que Von Haller seja um inimigo dos códigos, é coisa que por si mesmo se compreende: as leis civis são para ele absolutamente "inúteis pois por si mesmas se compreendem nas leis naturais" (como se teria poupado todo esse esforço que, desde que existem Estados, se tem dedicado à legislação e aos códigos e ainda se aplica no estudo do direito se desde sempre se houvesse tido presente o pensamento fundamental de que tudo se compreende por si mesmo), "e, por outro lado, as leis não são dadas aos indivíduos privados mas são instruções transmitidas aos juízes subordinados para lhes dar a conhecer a vontade do chefe da justiça". Aliás, a jurisdição não é (I, pp. 297 e 254) um dever do Estado mas um benefício, quer dizer, um auxílio dado pelos mais poderosos. Entre os meios de assegurar o direito, "aquele que os juristas modernos nos deixam depois de nos tirarem os outros três não é o mais perfeito mas, pelo contrário, o mais incerto e hesitante. Os outros três são mais rápidos e seguros para se alcançar o fim e são os que a natureza amiga ofereceu ao homem para lhe assegurar a liberdade jurídica".

Estes três meios são:

1º – Observância pessoal da lei natural;
2º – Resistência à injustiça;
3º – Fuga onde não houver recurso (é na verdade preciso que os juristas sejam muito maus em comparação com a natureza amiga!).

"A lei natural de Deus, a todos dada pela natureza plenamente boa, é a seguinte (I, p. 292): respeita em cada

homem o teu semelhante (se o autor fosse coerente com o seu princípio, essa lei deveria ser: respeita aquele que não é teu semelhante mas sim mais poderoso do que tu). Não leves a mal quem te causou dano; não peças o que não te devem (e de que é que se é devedor?); e, finalmente, ama os teus semelhantes e sê-lhes útil sempre que possas."

A implantação desta lei tornará supérflua a legislação e a constituição. Seria interessante saber como Von Haller explica que, apesar desta implantação, sempre existiram no mundo leis e constituições.

No tomo III, p. 362, o autor ocupa-se das "chamadas liberdades nacionais" (isto é, as leis jurídicas e constitucionais das nações; neste largo sentido, todos os direitos juridicamente definidos devem ser designados por uma liberdade). De tais leis diz ele que "o seu conteúdo é em geral muito pouco importante por maior valor que nos livros se atribua a essas liberdades fundamentais". Verifica-se a seguir que aquilo de que o autor fala são as liberdades nacionais dos *Stande* alemães do Império, da nação inglesa (a Magna Carta, "aliás muito pouco lida e ainda menos compreendida por causa das suas expressões antiquadas", o Bill of Rights, etc.) e da nação húngara, e ficamos espantados por saber que estas conquistas, sempre consideradas tão importantes, são afinal insignificantes e que o que, em tais nações, essas leis representaram para cada peça dos fatos que os indivíduos vestem, para cada pedaço de pão que comem e sempre a cada instante continuam a representar apenas têm afinal um valor puramente livresco. A propósito do código prussiano, para citarmos mais isto, Von Haller é especialmente severo pois os erros filosóficos (sempre

os da filosofia kantiana à qual Von Haller nada perdoa) tiveram nele uma influência inacreditável e porque se trata principalmente do Estado, do domínio do Estado, dos fins do Estado, do soberano do Estado, dos deveres do soberano e dos servidores do Estado.

Para Von Haller, o que há de mais cruel é o direito "de sobrecarregar com impostos a fortuna privada das pessoas, os seus ganhos, a sua produção e o seu consumo, a fim de cobrir as despesas do Estado; desse modo, o rei, uma vez que a riqueza do Estado já não é considerada como propriedade privada do príncipe mas como domínio público, nada tem de seu, tal como os cidadãos prussianos já não possuem nem o seu corpo nem os seus bens e são assim súditos na condição jurídica do servo pois não podem fugir ao serviço do Estado".

Depois desta inacreditável nudez, só se pode achar burlesca a emoção com que Von Haller descreve o inexprimível contentamento que teve com as suas descobertas (I, Prefácio): "Uma alegria que só quem for amigo da verdade pode sentir quando, depois de uma conscienciosa meditação, adquire a certeza de que descobriu simultaneamente (*sic*: simultaneamente) o que é decreto da Natureza e o que é palavra de Deus." (Geralmente, a palavra divina distingue muito expressamente as suas revelações dos decretos da natureza e dos homens naturais.) Quando nos descreve "como quase se desfaz em pura admiração, como uma onda de felizes lágrimas caiu dos seus olhos e como, então, em si brotou a viva religião", não nos podemos impedir de pensar que a sua religião antes deveria ter levado Von Haller a chorar, sim, mas porque é um castigo divino (e o mais severo em que um homem pode incorrer) isso de pôr de lado o pensamento, e a razão, e o respeito das leis, isso de desdenhar a importância de uma determinação jurídica dos deveres do Estado e dos direitos do cidadão, até o ponto de confundir o absurdo com a palavra de Deus.

259 – A Idéia do Estado:

a) Possui uma existência imediata e é o Estado individual como organismo que se refere a si mesmo – é a constituição do Direito político interno;

b) Transita à relação do Estado isolado com os outros Estados – é o direito externo;

c) É idéia universal como gênero e potência absoluta sobre os Estados individuais, o espírito que a si mesmo dá a sua realidade no progresso da história universal.

A - Direito Político Interno

260 – É o Estado a realidade em ato da liberdade concreta. Ora, a liberdade concreta consiste em a individualidade pessoal, com os seus particulares, de tal modo possuir o seu pleno desenvolvimento e o reconhecimento dos seus direitos para si (nos sistemas da família e da sociedade civil) que, em parte, se integram por si mesmos no interesse universal e, em parte, consciente e voluntariamente o reconhecem como seu particular espírito substancial e para ele agem como seu último fim. Daí provém que nem o universal tem valor e é realizado sem o interesse, a consciência e a vontade particulares, nem os indivíduos vivem como pessoas privadas unicamente orientadas pelo seu interesse e sem relação com a

vontade universal; deste fim são conscientes em sua atividade individual. O princípio dos Estados modernos tem esta imensa força e profundidade: permitirem que o espírito da subjetividade chegue até a extrema autonomia da particularidade pessoal ao mesmo tempo que o reconduz à unidade substancial, assim mantendo esta unidade no seu próprio princípio.

261 – Em face do direito privado e do interesse particular, da família e da sociedade civil, o Estado é, por um lado, necessidade exterior e poder mais alto; subordinam-se-lhe as leis e os interesses daqueles domínios mas, por outro lado, é para eles fim imanente, tendo a sua força na unidade do seu último fim universal e dos interesses particulares do indivíduo; esta unidade exprime-se em terem aqueles domínios deveres para com o Estado na medida em que também têm direitos (§ 155º).

Nota – Já no § 3º mostramos como Montesquieu, na sua célebre obra *Do espírito das leis*, teve em vista e tentou estudar minuciosamente a dependência em que as leis privadas se encontram do caráter particular do Estado e como foi ele quem teve a idéia filosófica de só nas relações com o todo considerar a parte. Como o dever começa por ser um comportamento para com algo que é substancial para mim e em si e para si universal, como o direito é, pelo contrário, a existência empírica em geral desta realidade substancial e, por conseguinte, o aspecto da sua particularidade e da minha liberdade particular, acontece que, em suas fases formais, um e outro se repartem entre aspectos e pessoas diversas. O Estado como realidade moral, compenetração do substancial e do particular implica que as minhas obrigações

para com a realidade substancial sejam também a existência da minha liberdade particular, o que quer dizer que nele direito e dever se encontram reunidos numa só e mesma relação. Como, porém, ao mesmo tempo acontece que no Estado os momentos diversos obtêm a figura e a realidade que lhes são próprios, assim reaparece, portanto, a distinção entre direito e dever, que, continuando a ser em si, isto é, continuando a ser formalmente idêntica, significa que direito e dever são diferentes quanto ao conteúdo. À esfera do direito privado e da realidade subjetiva falta a necessidade real da relação, e mantém-se abstrata a igualdade de conteúdo obtida. O que nestes domínios abstratos é justo para um também o tem de ser para o outro, o que é dever para um será dever para o outro. Esta identidade absoluta do direito e do dever só se realiza como similitude do conteúdo e com a condição de que o conteúdo seja completamente universal, isto é, seja o único princípio do direito e do dever: a liberdade pessoal do homem. É assim que os escravos não têm deveres porque não têm direitos, e inversamente (não se trata aqui dos deveres religiosos). Mas na idéia concreta que em si mesma se desenvolve, os momentos distinguem-se e as suas determinações trazem consigo uma diversidade de conteúdo. Na família, não tem o filho direitos com um conteúdo que seja o mesmo do dos seus deveres para com o pai, e os direitos do cidadão para com o Estado, para com o príncipe e para com o governo não são de natureza igual à dos seus deveres. Este conceito da união do direito e do dever é uma das condições mais importantes para a força interna dos Estados, que nela está contida. O que há de abstrato no dever e consiste em menosprezar e até

banir, como inessencial e indigno, o interesse particular não deixa contudo de persistir. A especulação concreta, a idéia, mostra como o momento da particularidade é também essencial e como é, portanto, necessária a sua satisfação. Ao procurar cumprir o seu dever, o indivíduo deve encontrar também o que é seu interesse pessoal e sua satisfação, de modo que, da sua situação no Estado, lhe advém um direito que da coisa pública faz sua coisa particular. Na verdade, não deve o interesse particular ser menosprezado e banido, mas sim conservado em concordância com o interesse geral para que, assim, um e outro sejam assegurados. O indivíduo que pelos deveres está subordinado, no cumprimento deles como cidadão obtém a proteção da sua pessoa e da sua propriedade, o respeito pelo seu bem particular e a satisfação da sua essência substancial, a consciência e o orgulho de ser membro de um todo. No cumprimento do dever com a forma de prestação de serviço para o Estado, assegura também a sua conservação e subsistência. Segundo o que tem de abstrato, o interesse geral estabeleceria apenas que os atos e serviços que solicita fossem cumpridos como deveres.

262 – A idéia real em ato ou espírito que se divide a si mesmo nas duas esferas ideais deste conceito, a família e a sociedade civil que constituem o seu aspecto finito, tende a sair da sua idealidade para si e a tornar-se espírito real infinito e, então, distribui por essas esferas o material dessa realidade finita, quer dizer, distribui os indivíduos como massas, embora tal distribuição dependa, para cada caso, das circunstâncias, do livre-arbítrio e da escolha do destino (§ 18º e nota).

263 – Nestas esferas em que os seus momentos de individualidade e particulares têm a sua simples realidade imediata e refletida, há já o espírito: é a universalidade objetiva que nelas aparece, é o poder da razão da necessidade (§ 184º), são, numa palavra, as instituições consideradas na seção anterior.

264 – Como os indivíduos da coletividade são seres espirituais que, por isso, contêm os dois elementos de individualidade extrema consciente e voluntária e de universalidade extrema que conhece e quer a realidade substancial, como portanto tais indivíduos só conseguem justificar esses dois aspectos quando agem como pessoas privadas e ao mesmo tempo como pessoas substanciais – nas esferas indicadas alcançam, por outro lado, a primeira realidade imediatamente e, por outro lado, a segunda através de dois meios: nas instituições que são o que há de virtualmente universal, nos seus interesses particulares, têm eles a essência da sua consciência de si, e essas instituições lhes dão a seguir, nas corporações, uma atividade e uma ocupação dirigidas para um fim universal.

265 – Tais instituições formam a Constituição, quer dizer, a razão desenvolvida e realizada no particular e são, por conseguinte, a base segura do Estado bem como da confiança e dos sentimentos cívicos dos indivíduos, são os pilares da liberdade pública, pois, por elas, é racional e real a liberdade particular e nelas se encontram reunidas a liberdade e a necessidade.

266 – O espírito, porém, não é apenas esta necessidade de fato e este mundo de aparência, é também, por

si mesmo, objetivo e real em ato, como idealidade e alma interior daquela necessidade e daquele mundo; assim esta universalidade substancial, bem como esta necessidade com a figura da liberdade, tornam-se um objeto e um fim para si mesmas.

267 – A necessidade no ideal é o desenvolvimento da idéia na intrinsecidade de si mesma. Como substância subjetiva, é o sentimento político. Como substância objetiva distinta da anterior, é o organismo do Estado, o Estado propriamente político e a sua constituição.

268 – O sentimento político, o patriotismo em geral, é como uma certeza que se funda na verdade (uma certeza apenas subjetiva não se funda na verdade, não passa de uma opinião) e é o querer transformado em hábito. Só pode resultar das instituições que existem no Estado pois nelas é que a razão é verdadeiramente dada e real, pois no comportamento em conformidade com estas instituições é que a razão adquire a sua eficácia. Este sentimento é sobretudo o da confiança (que pode vir a ser uma compreensão mais ou menos cultivada) e da certeza de que o meu interesse particular e o seu interesse substancial se conservam e persistem dentro do interesse e dos fins de um outro (no caso, o Estado) e, portanto, dentro da sua relação comigo como indivíduo. Daí provém, precisamente, que o Estado não seja para mim algo de alheio e que, neste estado de consciência, eu seja livre.

Nota – Dá-se muitas vezes o nome de patriotismo à disposição para sacrifícios e atos extraordinários, mas o que ele é essencialmente é a disposição de consciência

que, nas situações e circunstâncias habituais, leva a considerar a vida coletiva como a base substancial e o fim. Esta consciência que perdura no decorrer da vida e em todas as situações é que é, depois, a base da disposição para esforços extraordinários. Como, porém, há muitos homens que são mais facilmente corajosos do que justos, facilmente se persuadem eles de que possuem esse patriotismo extraordinário para com isso se autorizarem a dispensar-se aquela verdadeira disposição da alma ou para se desculparem de não possuí-la.

Quando, por outro lado, se consideram os sentimentos cívicos como o que constitui um início e pode surgir de representações e pensamentos subjetivos, são eles confundidos com a opinião pois falta-lhes, em tal consideração, a sua verdadeira base que é a realidade objetiva.

269 – É nos diferentes aspectos do organismo do Estado que o sentimento cívico adquire o seu conteúdo particular. Tal organismo é o desenvolvimento da idéia em todas as suas diferenças e na sua realidade objetiva. Estes diferentes aspectos são os diversos poderes e suas funções ou atividades que permitem ao universal produzir-se continuamente e, porque determinados pela natureza do conceito, de um modo necessário, bem como conservar-se, pois o universal é ao mesmo tempo afirmado antes da sua produção. Esse organismo é a constituição política.

270 – Chegou o momento de falarmos das relações entre o Estado e a Religião, o que hoje muito importa pois demasiadas vezes se tem nos últimos tempos afir-

mado que a Religião é a base do Estado, afirmação com a qual se chega a pretender esgotar-se toda a ciência do Estado. Não há afirmação que mais se preste a confusões e chega ela até a transformar-se em constituição do Estado, a dar-lhe a forma que só o conhecimento deveria ter.

Desde logo pode parecer suspeito que se procure e recomende a religião sobretudo nas épocas de miséria pública, de perturbações e de opressão, que se veja nela uma consolação para a injustiça, uma esperança para compensar o que se perdeu. Depois, se se considera que a religião recomenda a indiferença para com os negócios do mundo, para com o decurso dos acontecimentos na realidade, ao contrário do Estado, que é o espírito enraizado no mundo, então ou o recurso à religião não se afigura de modo algum próprio para elevar o interesse e os assuntos do Estado à categoria de fins sérios e essenciais ou apresenta tudo o que se refere ao governo como coisa dependente de uma contingência arbitrária. Poderá usar-se esta linguagem quando se pensa que as paixões e as violências injustas dominam o Estado, a não ser que tal recurso à religião valha por si mesmo e pretenda determinar e assegurar o direito.

Assim como se considerava irrisório abafar todo o ressentimento contra a tirania porque o oprimido encontraria consolo na religião, assim é preciso não esquecer que a religião pode assumir formas tais que conduzem à mais dura escravidão nas cadeias da superstição e à degradação do homem abaixo do animal (o que acontece entre os egípcios e os hindus que veneram os animais como seres superiores). Este exemplo pode servir-nos, ao menos, para nos prevenir de que é preciso não falar

da religião em geral e de que, muitas vezes, é necessário ganhar forças para lutar contra ela em alguns de seus aspectos e para defender os direitos da razão e da consciência de si.

Mas só com os conceitos de Religião e de Estado é que se pode obter a determinação essencial das suas relações. O conteúdo da religião é a verdade absoluta e, portanto, ao seu domínio pertence o grau mais elevado do sentimento. Como intuição, como sentimento, princípio e causa infinita de que tudo depende, a que tudo se refere, a religião exige que tudo se conceba do seu ponto de vista e nela tenha a confirmação, a justificação e a certeza. O Estado e as leis, bem como os deveres, nesta dependência obtêm a soberana garantia e a mais elevada obrigação para a consciência. Com efeito, o Estado, as leis e os deveres são, em realidade, algo de definido que se liga a uma esfera mais elevada como ao seu princípio (*Enciclopédia das idéias filosóficas*, § 453º).

Assim se explica que a religião contenha aquele ponto que, na alteração universal e na evanescência dos fins dos interesses e das propriedades reais, garante a consciência do imutável, da liberdade e da soberana satisfação. Mas se, deste modo, a religião constitui o princípio do Estado como vontade divina de modo algum constitui um fundamento, e nisso se distinguem os dois domínios. O Estado é a vontade divina como espírito presente ou atual que se desenvolve na formação e organização de um mundo. Aqueles que, diante do Estado, não se desprendem da forma da religião comportam-se como aqueles que crêem ter atingido o direito no conhecimento quando continuam a permanecer na essência sem passarem da abstração para a existência ou como

aqueles que aspiram apenas ao Bem abstrato abandonando ao livre-arbítrio a determinação do que é o bem. A Religião é a relação com o absoluto na forma do sentimento, da imaginação e da crença e no centro dela, que contém tudo o que é, tudo o que existe torna-se um acidente que se evanesce.

Se, quanto ao problema do Estado, não nos desprendermos desta forma religiosa até o ponto de ela nos aparecer como o que o determina essencialmente e lhe atribui valor, então o Estado, que é um organismo desenvolvido em partes diferenciadas e fixas, em leis e instituições, cai na hesitação, na incerteza e na perturbação. O objetivo universal que são as leis, em vez de serem determinadas de um modo seguro e válido, adquirem um caráter negativo perante essa forma da religião que cerca de um véu tudo o que é definido e com isso se transforma em algo de subjetivo.

Para a conduta dos homens as conseqüências são as seguintes: para os justos não há leis; sede piedosos e podereis fazer tudo o que quiserdes, podereis entregar-vos ao livre-arbítrio e à paixão remetendo os que são vítimas da vossa injustiça para o conforto e a esperança da religião ou, pior ainda, expulsá-los e condená-los como irreligiosos. E se este comportamento negativo não se encerra numa disposição interior, numa opinião, e se volta para a realidade exterior e nela se afirma, logo surge o fanatismo religioso que, tal como o político, leva ao banimento de toda a organização política e de toda a ordem legal, limites restritivos e inadequados à infinitude do sentimento íntimo. Banidos se encontram, conseqüentemente, a propriedade privada, o casamento, as situações e atividades da sociedade civil, por indignos

do amor e da liberdade sentimentais. Entretanto, porém, a ação e a existência reais requerem decisões, e produz-se o mesmo que acontece quando a subjetividade da vontade se dá como o absoluto (*Princípios de filosofia do direito*, § 140º), isto é, decide-se de acordo com a representação subjetiva, com a opinião, com o capricho.

A verdade, diante daquela que se encerra na subjetividade do sentimento e da representação, é o salto enorme que vai do interior para o exterior, da razão envolta na imaginação para a simples realidade. Neste salto está o esforço de toda a história do mundo, a obra em que a humanidade culta ganhou a eficácia e a consciência da existência segundo a razão, da organização política e das leis. Da parte daqueles que procuram o Senhor e que, na sua estulta opinião, julgam possuir imediatamente todas as coisas em vez de se imporem o trabalho de erguer a sua subjetividade até o conhecimento da verdade e o saber do direito e do dever objetivos, da parte desses só se pode esperar a destruição de todos os laços morais objetivos. Tal abominação e tal estultícia são a conseqüência necessária de um sentimento religioso que se prende exclusivamente à sua forma e assim se opõe à realidade e à verdade que têm a forma do universal e da lei. Aliás, não é preciso que esta disposição se realize, pois ela pode permanecer no seu ponto de vista negativo como algo de interior, submeter-se aos regulamentos e às leis, entregar-se às devoções fervorosas ou ao desdém e à espera. Foi a fraqueza do nosso tempo, não a força dele, que fez da religiosidade uma espécie de polêmica da piedade, quer se ligue a um verdadeiro motivo quer a uma vaidade insatisfeita. Em vez de fortalecer o seu pensamento subjetivo no estudioso trabalho

e de submeter a vontade ao exercício e assim a elevar a uma livre obediência, prefere-se a facilidade de renunciar ao conhecimento da verdade objetiva e cultiva-se cuidadosamente um sentimento de opressão e, ao mesmo tempo, de amor-próprio; utiliza-se a devoção para entender a natureza das leis e das instituições, para as julgar e expor o que elas deveriam ser. E como tudo isso provém de um coração piedoso o método é naturalmente infalível e inatacável, pois as intenções e afirmações que se fundam na religião não podem ser acusadas de frívolas e injustas.

Mas na medida em que a religião (a que é de uma espécie verdadeira), em vez de ter esta atitude negativa e polêmica para com o Estado, antes o reconhece e confirma assegura a si mesma a existência e a manifestação. Compõe-se o seu culto de atos e crenças: carece, por isso, de propriedades e posses bem como de indivíduos devotados ao serviço da comunidade. Nisto reside uma relação entre o Estado e a comunidade eclesiástica, que é simples de determinar. Pertence à natureza das coisas constituir um dever do Estado, assegurar à comunidade todas as garantias e proteção para que ela realize os seus fins religiosos. Mais do que isso: sendo a religião o elemento que melhor assegura a integridade do Estado na profundidade da consciência, poderá ele reclamar de todos os cidadãos que se liguem a uma comunidade religiosa embora não importe qual, pois o Estado nada tem com o conteúdo que se refere à intimidade da representação. Deve o Estado, que é uma organização completa e portanto forte, mostrar-se, neste assunto, liberal e indiferente para com as particularidades que não lhe sejam favoráveis e até suportar a existência de comunidades

que não reconheçam religiosamente deveres para com ele. (O que, naturalmente, depende do número dos sectários.) Remeterá os membros dessas religiões para a sociedade civil e suas leis, e limita-se a cumprir passivamente os seus deveres diretos para com elas[7], o que se for necessário se obtém transformando ou substituindo a prestação.

Se a comunidade eclesiástica possui uma propriedade, se efetua os atos culturais e tem para isso indivíduos ao seu serviço, logo transita do domínio da interioridade para o do mundo e, portanto, para o do Estado a cujas leis se submete imediatamente. O juramento, a realidade moral em geral e a situação do casamento trazem consigo esta promoção do sentimento interior que na religião encontra a sua mais profunda certeza. Se as relações morais objetivas são relações essenciais da razão realizada, então os direitos desta é que devem ser afirmados em primeiro lugar e a garantia da Igreja apenas se lhes acrescenta como uma mais abstrata extrinsecidade. Nas outras manifestações resultantes de união na Igreja, verifica-se que o interior sobreleva o exterior mais na doutrina do que nos atos do culto e outros rituais que se lhes referem e nos quais, pelo menos, o aspecto jurídico logo para si aparece como o assunto do Estado (isso embora muitas igrejas se tenham atribuído o direito de isentar os seus servidores e as suas propriedades do poder e da jurisdição do Estado e até o direito de jurisdição sobre os laicos nos assuntos em que a religião participa, como, por exemplo, os assuntos de divórcio).

A função da atividade administrativa em tais ações está, sem dúvida, muito indeterminada, o que é próprio, porém, da natureza desta função e também abrange outras funções puramente civis.

Sempre que a comunhão religiosa de indivíduos se torna uma comunidade, uma corporação, logo fica submetida, de um modo absoluto, à alta vigilância administrativa do Estado. A doutrina, no entanto, tem o seu domínio na consciência, pertence ao direito da liberdade subjetiva da consciência de si, é uma interioridade que não constitui, como tal, domínio do Estado. Mas o Estado também tem uma doutrina porque as suas instituições e valores jurídicos em geral, a constituição, etc., existem na forma do pensamento como leis e porque o Estado é, não um mecanismo, mas a vida razoável da liberdade consciente de si, o sistema do mundo moral. Por conseguinte, a disposição moral e a consciência que se forma dos princípios são um momento essencial no Estado real.

Por sua vez, a doutrina da Igreja não é apenas algo de interior à consciência, mas é também uma expressão, e uma expressão sobre um objeto que apresenta as mais íntimas relações com os princípios morais e as leis do Estado ou que, até, diretamente lhes importa. Assim a Igreja e o Estado estão em concordância ou em oposição, mas diretamente. Pode a Igreja levar a diversidade dos dois domínios à mais irredutível oposição quando, com o pretexto de que possui o conteúdo absoluto da religião, considera a realidade espiritual em geral, ao passo que o Estado seria um instrumento mecânico para fins exteriores e profanos. Concebe-se a si mesmo como o domínio de Deus ou, pelo menos, o caminho e a antecâmara do céu, e ao Estado como o domínio do mundo, do que é transitório e finito; ela mesma é um fim supremo, o Estado um simples meio. Com esta pretensão se liga a exigência de que o Estado não só assegure à Igreja

a plena liberdade de ensino, mas ainda respeite absolutamente esse ensino, e qualquer que seja, pois só a si mesma cumpre defini-lo.

Chega a Igreja a esta pretensão por alargamento do princípio de que o elemento espiritual é absolutamente propriedade sua, e do mesmo modo exige que o conhecimento e a ciência – que também pertencem ao mesmo domínio e por si mesmos constituem, como a Igreja, uma totalidade de princípios próprios e poderiam assim, por muitos motivos, substituir-se à Igreja – gozem da mesma independência perante o Estado, que como um meio os deve servir em vista de um fim soberano.

Em face desta situação, será indiferente que os chefes da comunidade religiosa, ou aqueles que se consagram ao seu serviço, tenham uma existência separada do Estado, embora os outros membros continuem submetidos ao Estado, ou se mantenham no Estado e tenham de considerar o seu destino eclesiástico como um simples aspecto da sua situação mas que sempre vêem como separado do Estado.

Deve-se começar por observar que tal situação se faz acompanhar da concepção segundo a qual a missão do Estado apenas consiste em proteger e assegurar a vida, a propriedade e o livre-arbítrio de cada um na medida em que isso não lese a vida, a propriedade e o livre-arbítrio de outrem. O Estado aparece então como instruído pelo que há de carente; o elemento espiritual supremo, a verdade em si e para si são situados na religião subjetiva ou na ciência teórica, ou seja, para além do Estado que, laico em si e para si, apenas lhe cumpre respeitá-las de tal modo que deixe completamente fora de si o que é propriamente moral. Houve, decerto, épo-

cas históricas e estados de barbárie em que toda a vida espiritual superior se encerrava na Igreja e em que o Estado não era mais do que um regime de violência, de arbitrariedade e de paixão, o que constituía uma oposição abstrata que era o princípio da realidade. Mas tudo isso pertence à história e constitui uma atitude cega e estulta a de apresentar tal situação como a que é verdadeiramente conforme com a idéia.

A evolução da idéia tem mostrado, pelo contrário, que o espírito, livre e racional que é, constitui em si a moralidade objetiva, que a verdadeira idéia é a razão realizada e que esta é o que existe como Estado. Desta idéia resulta também que a verdade moral existe nela para a consciência pensante, como conteúdo elaborado na forma universal, que é a lei, e ainda que o Estado conhece absolutamente os seus fins, se lhes adequa e os realiza com uma definida consciência e de acordo com os princípios. Como já anteriormente observamos, o objeto em geral da religião é a verdade mas apenas como um conteúdo dado que, em seus caracteres essenciais, não é conhecido nem pelo pensamento nem por conceitos; por isso a relação do indivíduo com esse objeto é uma obrigação fundada na autoridade, e o testemunho pessoal do espírito e do sentimento, que é o que contém o elemento de liberdade, apresenta-se como sentimentalidade e crença.

É o conhecimento filosófico que sabe que o Estado e a Igreja não se opõem quanto ao conteúdo da verdade e da razão mas apenas quanto à forma. Quando, portanto, a Igreja transita para o ensino (houve e há igrejas que se limitam ao culto, outras em que o culto é o essencial e em que o ensino e a cultura da consciência é acessório) e o seu ensino se ocupa dos princípios objetivos e

da reflexão sobre a moral objetiva e a razão, a Igreja interfere no que é domínio do Estado. Ora, diante da crença e da autoridade que ela invoca e apresenta a propósito da moral, do direito, das leis e das instituições, diante da sua opinião subjetiva, é o Estado que representa o saber; do seu princípio provém, com efeito, que o conteúdo não se encerra na forma do sentimento e da crença mas se liga ao pensamento definido.

Quando o conteúdo que existe em si e para si aparece na realidade religiosa como um conteúdo particular, como a doutrina própria da Igreja, como comunidade religiosa, tal doutrina coloca-se fora do Estado. (No protestantismo não há, aliás, um clero que seja o depositá*rio exclusivo da doutrina da Igreja porque nele não há* laicos.) Porque os princípios da moralidade objetiva e da ordem do Estado passam pelo plano religioso, e não só podem como devem estabelecer relações com ele, por esse lado recebe o Estado uma garantia religiosa; mas, por outro lado, é seu o direito e a forma da razão consciente de si, objetiva, o direito de a fazer valer e de a impor diante de teses que provenham da forma da subjetividade, quaisquer que sejam a segurança e a autoridade que elas apresentem.

Pelo princípio da sua forma, na medida em que algo de geral é essencialmente pensamento, se explica também que do Estado tenha vindo a liberdade do pensamento e da ciência (enquanto uma Igreja, pelo contrário, queimou Giordano Bruno e obrigou Galileu a penitenciar-se de joelhos por ter exposto o sistema solar copernicano, etc.)[8].

Tem a ciência, pelo seu lado, o mesmo elemento formal do Estado: o seu fim é o conhecimento da verdade e, mais precisamente, da verdade racional e objetiva.

Pode, decerto, o conhecimento intelectual degradar-se também desde o plano da ciência ao da opinião e dos raciocínios prováveis. Se ele se volta, então, para os problemas morais e de organização do Estado, coloca-se em oposição aos respectivos princípios, como a Igreja por sua vez o faz e com a mesma pretensão de que está apoiada na opinião, como se esta fosse a razão, e no direito da consciência de si subjetiva que se quer livre em suas opiniões e convicções. Já anteriormente[9] consideramos o princípio desta subjetividade do saber. Importa agora observar apenas que, de um lado, o Estado pode manifestar uma infinita indiferença perante a opinião – na medida, precisamente, em que não é mais do que uma opinião, um conteúdo subjetivo, e, portanto, quaisquer que sejam as suas pretensões, não possui em si qualquer força real –, tal como se pintores que só empregam em suas paletas as três cores fundamentais sem querer saber da ciência escolar das sete cores fundamentais. Mas cumpre ao Estado, por outro lado, defender a verdade objetiva e os princípios da vida moral contra a opinião que adota mais princípios e se torna uma existência universal que devora a realidade, sobretudo quando o formalismo da subjetividade absoluta entende fundar-se num ponto de partida científico e pretende virar contra o Estado as suas próprias instituições de ensino, dando-lhes as pretensões de uma Igreja. Do mesmo modo deve o Estado fazer valer contra a Igreja, reivindicando uma autoridade absoluta, o direito formal da consciência de si à opinião própria, à sua convicção e, em geral, ao pensamento da verdade objetiva válida.

Podemos ainda nos referir à unidade do Estado e da Igreja de que muitos falaram nos tempos modernos como

se fosse um ideal supremo. Se essa unidade essencial é a da verdade dos princípios e dos sentimentos, também será essencial que, simultaneamente com a unidade, adquira a existência particular a diferença que na consciência há das suas formas.

No despotismo oriental existe essa unidade tão desejada da Igreja e do Estado, mas, ao mesmo tempo, não existe o Estado, não há encarnação consciente no direito, não há moralidade livre nem evolução orgânica, única digna do Espírito. Para que o Estado, como realidade moral do Espírito, consciente de si chegue à existência, é necessário que se diferencie da forma da autoridade e da crença. Ora, essa diferenciação só se realizará se no domínio religioso se der uma intrínseca separação. Só então o Estado atinge a universalidade do pensamento, que é o seu princípio formal, e o realiza acima das igrejas particulares. Para o reconhecer, não basta saber o que é a universalidade em si mas também o que é a sua existência. O cisma das Igrejas não é nem foi uma infelicidade para o Estado, que, muito ao contrário, por intermédio dele pôde vir a ser o que era seu destino: a razão e a moralidade conscientes de si mesmas. Esse é igualmente o grande bem que a Igreja e o pensamento podem obter para alcançar a liberdade e a racionalidade próprias.

271 – A constituição política é, em primeiro lugar, a organização do Estado e o processo da sua vida orgânica em relação consigo mesmo. Neste processo distingue o Estado os seus elementos no interior de si mesmo e os desenvolve em existência fixa.

Em segundo lugar, o Estado é, enquanto individualidade, uma unidade exclusiva que tem, por conseguinte,

um procedimento em relação a outros. Volta para o exterior o seu organismo diferenciado e nesta determinação situa no interior de si mesmo os seus termos diferenciados na idealidade que lhes é própria.

I – Constituição Interna para si

272 – A Constituição é racional quando o Estado determina e em si mesmo distribui a sua atividade em conformidade com o conceito, isto é, de tal modo que cada um dos poderes seja em si mesmo a totalidade. É isto obtido porque cada momento contém em si a ação dos outros momentos e porque, ao exprimirem a diferença do conceito, todos eles se mantêm em sua idealidade e só constituem um todo individual único.

Nota – Indefinidamente se tem falado, nos tempos modernos, sobre a constituição bem como sobre a razão e, em particular na Alemanha, tem-se proposto ao mundo as idéias mais vazias. Houve muita gente que se persuadiu de saber, em matéria constitucional, mais do que toda a gente, excluindo desse saber todos os outros, sobretudo os governos, e julgando ter uma justificação irrefutável ao dizerem que a religião e a piedade constituíam a base de todos esses devaneios. É um milagre que todo esse palavreado não tivesse tornado repugnantes, para os homens sensatos, as palavras "razão", "iluminação", "direito", etc., bem como "constituição" e "liberdade", e que não haja vergonha em falar ainda de constituição política. Um bem que todavia se pôde tirar desse desgosto é o de admitir-se geralmente que um conhecimento filosófico de tais objetos não pode fundar-se em

raciocínios abstratos sobre fins, motivos e interesses e ainda menos sobre o sentimento, o amor e o entusiasmo.

Só o conceito pode conduzir a esse conhecimento, devendo abster-se de participar nas discussões todos aqueles que têm a divindade por inconcebível e o conhecimento da verdade por vã tentativa. Não poderá aspirar à consideração filosófica o que diga em seus discursos indigestos e edificantes com os seus sentimentos e os seus entusiasmos.

Entre as concepções correntes, dever-se-á mencionar a da necessária separação dos poderes (com conexão com o § 269º). Poderia ser ela uma concepção muito importante, pelo que representa de garantia da liberdade pública, se fosse tomada no seu verdadeiro sentido; mas é precisamente uma concepção de que nada sabem nem querem saber esses que julgam falar em nome do entusiasmo e do amor. É nela que se encontra o elemento da determinação racional. O princípio da separação dos poderes contém, com efeito, como elemento essencial, a diferenciação, a razão na realidade. Ora, na forma em que o intelecto abstrato a concebe, o que aí se encontra é, por um lado, a falsa condição da independência absoluta dos poderes uns em face dos outros e, por outro lado, aquela unilateralidade que considera as relações entre eles como negativas, como recíprocas limitações. Deste ponto de vista, essas relações transformam-se em hostilidade, num receio de que cada um dos poderes se erga contra os outros como diante de um mal, a fim de se afirmar e estabelecer um equilíbrio geral que não será jamais uma unidade viva. Só a determinação do conceito em si mesmo, e não qualquer outro fim ou qualquer outra utilidade, poderá constituir a origem absoluta

dos poderes separados, e só por ela a organização do Estado constitui o racional em si e a imagem da razão eterna.

É a partir da lógica (não decerto da lógica corrente) que se pode reconhecer como é o conceito e, depois, mais concretamente, a Idéia que se determinam em si mesmos e assim afirmam os seus momentos de universalidade, de particularidade e de individualidade. Tomar a negação como ponto de partida absoluto e colocar em primeiro lugar a vontade do mal e a desconfiança contra ela, partir desta suposição para estabelecer requintadas medidas contra a astúcia, para inventar obstáculos e só conceber a unidade como um efeito dos obstáculos assim levantados é o que, do ponto de vista do pensamento, caracteriza o intelecto negativo, e, do ponto de vista do sentimento, a concepção plebéia (cf. § 244º).

A independência dos poderes como, por exemplo, a daquilo a que se tem chamado executivo em face daquilo a que se tem chamado legislativo imediatamente traz consigo a deslocação do Estado como já se viu em larga escala, ou então, caso o Estado mantenha o que tem de essencial, a sua existência é salva pelo combate em que um poder se subordina aos outros e que, portanto, produz a unidade de uma ou de outra maneira.

273 – Divide-se o Estado político nas seguintes diferenças substanciais:

a) Capacidade para definir e estabelecer o universal – poder legislativo;

b) Integração no geral dos domínios particulares e dos casos individuais – poder do governo;

c) A subjetividade como decisão suprema da vontade – poder do príncipe. Neste se reúnem os poderes separados numa unidade individual que é a cúpula e o começo do todo que constitui a monarquia constitucional.

Nota – O aperfeiçoamento do Estado em monarquia constitucional é obra do mundo moderno e nela a idéia substancial atingiu a forma infinita.

A história deste aprofundamento íntimo do Espírito do mundo ou, o que é o mesmo, este desenvolvimento livre em que a Idéia liberta os seus momentos (e que não são senão momentos seus) como totalidades a partir dele e ao mesmo tempo os contém na unidade ideal do conceito, que é onde reside a razão real, a história desta verdadeira formação da vida moral é o objeto da história universal.

O fundamento da velha classificação das constituições em monarquia, aristocracia e democracia é a unidade substancial ainda indivisa, que ainda não chegou à diferenciação interior (a de uma organização desenvolvida em si) e não atingiu portanto a profundidade da razão concreta. Do ponto de vista do mundo antigo, esta divisão é verdadeira e correta; com efeito, esta diferença na medida em que está referida a uma umidade apenas substancial e anterior ao desenvolvimento absoluto permanece essencialmente extrínseca, pois começa por aparecer como uma diferença do número (cf. *Enciclopédia*, § 82º) daqueles a que deve ser imanente esta unidade substancial. Tais formas que, deste modo, pertencem a totalidades concretas diferentes têm na monarquia constitucional a função de momentos. O monarca é o único, no poder governamental intervêm alguns e no poder legislativo intervém a multidão em geral. Todavia,

tais diferenças puramente quantitativas apenas são superficiais e não fornecem o conceito do objeto. Não é bastante, pois, falar nos tempos modernos do elemento democrático ou aristocrático na monarquia, porque os caracteres em que se pensa, precisamente por surgirem numa monarquia, já não são os da democracia ou da aristocracia. Em certas teorias constitucionais tudo se subordina à idéia abstrata do Estado que governa e manda, deixando-se indefinida ou considerando-se como indiferente a questão de saber se à frente do Estado se encontra um só, ou vários, ou todos.

Fichte, por exemplo, declara no seu *Direito natural* (I, § 16º): "Todas estas formas estão de acordo com o direito, caso só exista um eforado (contrapeso imaginário inventado por Fichte para opor ao poder soberano) e todas elas podem promover e conservar no Estado um direito universal." Tal opinião é resultado da vazia concepção do Estado que já observamos. Num estado social muito simples, tais diferenças têm, sem dúvida, pouca importância. É assim que, nas suas leis, Moisés não prevê qualquer alteração das instituições para o caso em que o povo reclamasse um rei. Limita-se apenas a impor ao rei a obrigação de que não sejam demasiado abundantes a sua cavalaria, as suas mulheres, o seu ouro e o seu dinheiro (Dt 17.1659). Em certo sentido se pode aliás dizer que também para a idéia aquelas três formas são equivalentes (entre elas compreendia a monárquica naquele sentido restrito que se lhe dá quando considerada ao lado da forma aristocrática e da forma democrática), mas cai-se, então, no sentido oposto, pois ficam elas pouco conformes ao desenvolvimento racional da idéia (§ 272º), que em nenhuma dessas formas poderá atingir

o seu direito e a sua realidade. Também por isso se tornou completamente ociosa a questão de saber qual daquelas formas oferece mais vantagens, e só se pode falar delas em termos historicistas. Neste como em tantos outros pontos, apenas nos devemos limitar a reconhecer a argúcia de Montesquieu na sua célebre enumeração dos princípios destas formas de governo. Preciso é porém que, reconhecendo-lhe todo o seu valor, com isso não nos deixemos iludir. O princípio que Montesquieu indicou para a democracia é a virtude; efetivamente, uma constituição democrática tem de fundar-se na disposição das subjetividades, única forma substancial em que a vontade que para si e em si existe ainda se manifesta. Mas quando a isso acrescenta que a Inglaterra ofereceu, no século XVII, o belo espetáculo da impotência em que se encontram os maiores esforços para fundar uma democracia quando os chefes estão alheados da virtude, quando acrescenta que, se a virtude desaparecer de uma república, logo a ambição se apodera dos melhores e a cobiça se apossa de todos, e o Estado, presa universal, fica com uma força que é o poder de alguns indivíduos e a licenciosidade de todos (*Do espírito das leis*, III), será preciso acrescentar também que quando, num estado social mais complexo, as potências da particularidade se encontram à solta não é suficiente a virtude dos chefes do Estado. Para que o todo possua a força de se assegurar e de conceder aos poderes particulares desenvolvidos o que é seu direito não só positivo como negativo, torna-se necessária uma forma da lei racional diferente da que se exprime nas disposições subjetivas. Do mesmo modo, e uma vez que na República democrática a disposição para a virtude constitui a forma subs-

tancial, é preciso pôr de parte o contra-senso de que tal disposição seria facultativa, ou nem sequer existiria, na monarquia, como se entre a virtude e um poder público definido numa organização subdividida houvesse oposição e incompatibilidade.

O princípio da aristocracia é a moderação porque nela começa a separação entre o poder público e o interesse privado. E como há, ao mesmo tempo, um contato imediato entre estes dois termos, a constituição aristocrática corre sempre o risco de cair no mais violento estado de anarquia ou de tirania, do que é testemunho a história romana.

Se o princípio que Montesquieu atribui à monarquia é a honra, deve-se isso a não considerar ele nem a antiga monarquia patriarcal nem a que evolui até a constituição objetiva, mas apenas a monarquia feudal, aquela em que as relações do direito interno cristalizam em propriedades privadas legais e em privilégios de indivíduos e corporações. Como na constituição de tal monarquia toda a vida do Estado se funda em pessoas privilegiadas, como dos caprichos delas depende o que é exigido pela existência do Estado, o conteúdo objetivo dos serviços não é definido por deveres mas por imaginação e por opinião. Por isso é a honra e não o dever que assegura a unidade do Estado.

Imediatamente surge uma outra questão: quem faz a constituição?, questão que parece clara mas que, num exame mais atento, logo mostra não possuir qualquer sentido. Supõe ela, efetivamente, que não existe nenhuma constituição e que apenas há um agregado atômico de indivíduos. Pode-se considerar indiferente a maneira como um agregado alcança uma constituição, se

é por si ou por outrem, pois o conceito nada tem a ver com um agregado. Mas, se tal questão supõe uma constituição anterior, fazer significa apenas modificar, e a suposição de uma constituição já por si mesma implica que a modificação só pode se realizar constitucionalmente. Aliás, e de um modo geral, é essencial considerar a constituição como algo de incriado, embora produzido no tempo. Constitui ela, pelo contrário, o que existe em si e para si, o que deve considerar-se como divino e imutável e acima da esfera do que é criado.

274 – Como o espírito só é real no que tem consciência de ser; como o Estado, enquanto espírito de um povo, é uma lei que penetra toda a vida desse povo, os costumes e a consciência dos indivíduos, a Constituição de cada povo depende da natureza e cultura da consciência desse povo. É nesse povo que reside a liberdade subjetiva do Estado e, portanto, a realidade da Constituição.

Nota – Querer dar a um povo *a priori* uma constituição *a priori*, até quando ela seja em seu conteúdo mais ou menos racional, é uma fantasia que não tem em conta o elemento que faz dela mais do que um ser de razão. Cada povo tem, por conseguinte, a constituição que lhe convém e se lhe adequa.

a) O Poder do Príncipe

275 – O poder do príncipe contém em si os três elementos da totalidade (§ 272º), a universalidade da Constituição e das leis, a deliberação como relação do parti-

cular ao universal, e o momento da decisão suprema como determinação de si, de onde tudo o mais se deduz e onde reside o começo da sua realidade. Esta determinação absoluta de si constitui o princípio característico do poder do príncipe, que vamos desenvolver em primeiro lugar.

276 – *1)* O caráter fundamental do Estado político é a unidade substancial como idealidade dos seus momentos.

Nela:

a) Se dissolvem e ao mesmo tempo se conservam os diferentes poderes e as diferentes funções, mas só se conservam quando a sua legitimidade é, não independente, mas determinada unicamente pela idéia do todo; devem eles abandonar o seu poder para formar a dinâmica articulação como os membros em relação à unidade simples do seu pessoal.

277 – *b)* As diferentes funções e atividades do Estado pertencem-lhe como momentos essenciais e são inerentes às universais e objetivas e, embora se liguem, à personalidade particular como tal de um modo exterior e contingente. As funções e os poderes do Estado não podem, pois, constituir uma propriedade privada.

278 – Nem para si nem na vontade particular dos indivíduos têm os diferentes poderes e funções do Estado existência independente e fixa: a sua raiz profunda está na unidade do Estado como "eu" simples deles. São estas as duas condições que constituem a soberania do Estado.

Nota – Trata-se aqui do aspecto interior da soberania. Oferece ela um outro aspecto, dirigido para o exterior, de que nos ocuparemos mais adiante.

Na antiga monarquia feudal, o Estado existia decerto para o exterior, mas para o interior nem o monarca nem o próprio Estado eram soberanos. Por um lado (cf. § 273º), as funções e os poderes do Estado agrupavam-se em volta de corporações e comunas independentes, apresentando-se o todo mais como um agregado do que um organismo. Por outro lado, constituíam propriedades privadas de indivíduos, de modo que o que estes deveriam fazer em consideração do todo dependia sempre da sua opinião e capricho.

O idealismo que constitui a soberania é a mesma condição que faz que, num organismo animal, suas chamadas partes sejam, não partes mas membros, momentos orgânicos que, quando isolados e existentes para si, são a doença (cf. *Enciclopédia*, § 293º). O mesmo princípio aparece no conceito abstrato da vontade (cf. §§ 279º ss.) como a negação da negação e como universalidade que se dá à individualidade (§ 7º). Toda particularidade e determinação são nesta ultrapassadas. É o princípio fundamental definindo-se a si mesmo. Para compreender a soberania, é preciso possuir a noção do que é a substância e a verdadeira subjetividade do conceito.

Constituir a soberania a afirmação do caráter ideal de toda a legitimidade particular não significa, ao contrário do que muitas vezes se julga, que se possa considerá-la como uma força absoluta, uma vazia arbitrariedade, e confundi-la assim com o despotismo.

Caracteriza o despotismo aquela ausência de lei em que a vontade particular enquanto tal seja a de um mo-

narca, seja a de um povo, vale como lei ou, antes, vale em lugar da lei. Pelo contrário, no Estado constitucional legal, a soberania representa o que há de ideal nos domínios e atividades particulares; isso significa que tal domínio não é algo de autônomo e independente nos seus fins e modalidades, de fechado em si mesmo, pois nos seus fins e modalidades é definido pelos fins do conjunto (que em geral são designados, numa expressão vaga, por bem do Estado).

Manifesta-se esta idealidade de duas maneiras: no estado de paz, os diversos domínios e as atividades particulares prosseguem o seu caminho em vista da realização dos seus fins particulares, e há, de um lado, a simples necessidade inconsciente que transforma o trabalho em que cada um põe o seu interesse num contributo para a recíproca conversão e para a conservação do todo (§ 183º); de outro lado, há a ação direta do poder que continuamente os chama ao interesse geral e, por conseguinte, os limita (cf. *O poder do Governo*, § 289º) e lhes impõe prestações diretas para a conservação. Mas num estado de perturbação, quer de origem interna, quer de origem externa, é a soberania que dita o conceito simples no qual se reúne o organismo que existe pelo sacrifício daquilo que, em outras ocasiões, é justificado. É, pois, aí que o idealismo do Estado alcança a realidade que lhe é própria (cf. mais adiante § 321º).

279 – *2)* Começando por ser pensamento universal desta idealidade, a soberania só chega à existência como subjetividade certa de si e como determinação abstrata sem motivo, por conseguinte da vontade por si, que é do que depende a decisão suprema. É o aspecto individual

do Estado que é único e que só então se manifesta como único. Mas só como sujeito e subjetividade é verdadeira, só como pessoas é verdadeira a personalidade, e numa constituição que alcança a realidade racional têm a sua encarnação real e separada para si cada um dos três momentos do conceito. Tal elemento decisivo, absoluto do conjunto não é, pois, a individualidade em geral, mas um indivíduo: o monarca.

Nota – O desenvolvimento imanente de uma ciência, a dedução de todo o seu conteúdo a partir de um conceito simples (sem a qual, pelo menos, nenhuma ciência merece o nome de ciência filosófica) manifestam-se por um caráter próprio: um só e mesmo conceito, neste caso a vontade, que no início – porque se trata de um início – é abstrato, perdura mas produz as suas determinações só por si. Deste modo dá a si mesmo um conteúdo concreto.

Foi, pois, o elemento fundamental da personalidade, abstrata no direito imediato, que se desenvolveu através das diferentes formas da subjetividade e agora, no direito absoluto, no Estado que é a objetividade plenamente concreta da vontade, surge como a personalidade do Estado, a sua certeza de si. É a instância suprema que suprime na sua unidade todas as particularidades, que interrompe a perplexidade sem fim entre as causas e os objetos, que conclui pelo *eu quero*, iniciando toda a ação e toda a realidade.

A personalidade e a subjetividade em geral, que, como infinitas, se referem a si mesmas, só possuem verdade ou, pelo menos, verdade imediata, como pessoas, como sujeitos que existem para si. Ora, o que existe para si é necessariamente *um*. A personalidade do Estado só é

real como pessoa: o monarca. A personalidade exprime o conceito como tal; a pessoa contém, ao mesmo tempo, a realidade dele. Ora, o conceito só é idéia e verdade com o caráter de realidade. A chamada pessoa moral – sociedade, comuna, família –, por mais concreta que seja, só tem personalidade como momento, de uma maneira abstrata. Não atinge, portanto, a verdade da sua existência. Pelo contrário, o Estado é precisamente a totalidade em que os momentos do conceito, através da verdade que lhes é própria, atingem a realidade. Todas estas determinações foram já discutidas na sua forma concreta em todo o decurso deste tratado. Lembramo-las agora porque, se facilmente se reconhecem nas suas formas particulares, deixam de ser reconhecidas e compreendidas quando surgem na sua verdadeira situação, não já isoladas em sua verdade como momentos da idéia.

O conceito do monarca é o conceito mais difícil para o raciocínio, isto é, para a análise do intelecto reflexivo que se mantém ao nível das determinações isoladas e só por conseguinte conhece causas, pontos de vista limitados e a dedução a partir das causas. É assim que o intelecto representa a dignidade do monarca como algo de deduzido, não apenas em sua forma, mas também em sua natureza. Ora, este conceito não só está longe de ser deduzido como é o que começa a ser a partir de si. Por isso a conceitualização mais próxima da verdade é a que considera o direito do monarca fundado na autoridade divina, pois tal concepção implica o caráter incondicionado deste direito. Sabe-se, porém, quantos mal-entendidos estão ligados a esta concepção e o que cumpre às considerações filosóficas é, precisamente, conceber o divino.

Poder-se-á falar de soberania de um povo para mostrar que um povo é independente em relação ao exterior e constitui um Estado nacional, como o povo da Grã-Bretanha, ao passo que o povo da Inglaterra, da Escócia, da Irlanda, de Veneza, de Gênova, do Ceilão, etc., não são povos soberanos, uma vez que deixaram de ter um príncipe e um governo por si mesmos soberanos. Poder-se-á também dizer que a soberania interna reside no povo, caso se fale do todo como um absoluto, tal como antes (§§ 277º e 278º) dissemos que a soberania pertence ao Estado. Mas o sentido habitual que se deu nos tempos modernos à soberania do povo é a de que ela se opõe à soberania que reside no monarca. Nesta oposição, a soberania do povo faz parte dos pensamentos confusos, fundados numa bárbara concepção do povo. Sem o seu monarca, e sem a articulação que imediata e necessariamente dele provém, o povo é uma massa informe, deixa de ser um Estado e não possui qualquer das determinações que existem no todo organizado: soberania, governo, justiça, autoridade, ordens, etc. Logo que num povo surgem estes elementos ligados à vida e organização política, deixa ele de ser uma abstração indeterminada como acontece na concepção geral do povo. Se por soberania do povo se entender a forma republicana e, mais precisamente, a democracia (pois que com o nome de república se designam todas as espécies de misturas que nada têm a ver com um estudo filosófico, já sobre isso dissemos o suficiente – § 273º); por outro lado, perante a idéia evoluída, já não se pode falar de tal concepção. Num povo que não seja uma tribo patriarcal nem se encontre no estado de primitivismo em que as formas de democracia ou de aristocracia são possíveis, num povo que não

seja um estado arbitrário e inorgânico mas esteja concebido como uma verdadeira totalidade orgânica em si mesmo desenvolvida, a soberania como personalidade do todo e na realidade conforme ao seu conceito existe como pessoa do monarca.

No plano atrás mencionado, aquele em que tem lugar a classificação dos regimes em democracia, aristocracia e monarquia, no ponto de vista da unidade substancial que ainda permanece em si, que ainda não alcançou a sua diferenciação e o seu aprofundamento infinitos, aí o momento da decisão voluntária determinante de si não se manifesta como um momento orgânico imanente do Estado, com a sua realidade própria para si. Até nessas encarnações incompletas do Estado é, sem dúvida, preciso que haja uma circunstância individual, quer ele exista para si como nas monarquias deste nível, quer apareça, como nas aristocracias e sobretudo nas democracias, nos homens de Estado e nos generais consoante as contingências e as condições particulares das circunstâncias. Com efeito, o fim e o coroamento de toda a ação e de toda a realidade residem na unidade decisiva de um iniciador. Envolvida, porém, na confusão dos poderes, esta subjetividade da decisão tem de ser, por um lado, contingente na sua origem e aparição e, por outro lado, completamente subordinada. A decisão pura e sem mistura, destino que do exterior determina, só, aliás, pode ser encontrada nas culminâncias assim definidas; como momento da idéia, tem de entrar na existência, mas como raízes que estão fora do círculo da liberdade humana, contidas no Estado. Esse é o motivo por que se vai procurar a última decisão dos grandes problemas e dos momentos cruciais da vida dos Estados nos oráculos, nos demônios

(como o de Sócrates), nas entranhas das vítimas, no apetite e vôo dos pássaros, etc. Os homens que não alcançaram a profundidade da consciência de si, que não transitaram da ingênua unidade substancial à existência para si, ainda não tinham o poder de desvendar a decisão na interioridade do mundo humano. Pode-se ver no demônio de Sócrates (cf. § 138º) o início do movimento que levaria a vontade a deslocar-se do além para si mesma e a conhecer-se no interior de si mesma. É o início da liberdade consciente e, portanto, verdadeira. A real liberdade da idéia, que é o que dá a cada um dos momentos da razão a sua realidade própria, presente e consciente, também e, por conseguinte, o que atribui à atividade de uma consciência a certeza suprema ao determinar-se a si mesma, quer dizer, a culminância do conceito da vontade. Mas esta última determinação de si só pode pertencer ao domínio da liberdade humana quando se encontra na posição de uma culminância em si mesma isolada e superior a toda a particularidade e a toda a condição. Só assim ela será de acordo com o seu conceito.

280 – *3)* É em tal forma abstrata e simples que consiste esta individualidade suprema da vontade do Estado; esta, por conseguinte, individualidade imediata. No seu conceito reside a condição de que seja natural. Por isso o monarca enquanto tal é essencialmente indivíduo que está fora de qualquer outro conteúdo, e este indivíduo destina-se à dignidade de monarca de um modo imediatamente natural, por nascimento.

Nota – Esta passagem do conceito da pura determinação de si ao ser imediato e, portanto, à natureza é puramente especulativa e a sua descoberta é feita pela filosofia lógica. Essa é, aliás, a passagem que de um mo-

do grosseiro se encontra da natureza para o progresso da vontade e que consiste em passar um conteúdo do domínio da subjetividade (como fim que se propõe) para a existência (§ 8º). Mas a forma particular que, tal como são consideradas, esta idéia e esta passagem adquirem é a transformação imediata da pura determinação de si da vontade (do conceito simples) num *isto* e numa existência natural sem a mediação de um conteúdo particular (uma finalidade de ação). Naquilo a que se chama a prova ontológica da existência de Deus, encontra-se a mesma passagem direta do conteúdo absoluto ao ser, o que, se constituiu nos tempos modernos a profundidade da idéia, foi nos tempos contemporâneos considerado como inconcebível. Ora, isto corresponde a renunciar à verdade (§ 23º). A consciência do intelecto que não tem em si esta unidade e permanece na separação dos dois momentos da verdade apenas reconhece a crença nesta unidade. Ora, se a representação do monarca é considerada como familiar à consciência corrente, mais se agarra o intelecto à separação e às conseqüências que ela oferece à sua perspicácia, recusando-se a aceitar que o momento da decisão suprema no Estado em si e para si (ou seja, no conceito racional) esteja ligado a uma realidade natural imediata. Por isso se afirma, primeiro, o caráter contingente desta união e, uma vez que a diversidade dos momentos é considerada como o racional, conclui-se que tal união é o irracional, a isso se ligando, depois, as demais conseqüências que dissolvem a idéia do Estado.

281 – Reunidos os dois elementos na sua unidade inseparável – a autonomia absoluta e suprema da vontade e a existência também absoluta enquanto determinação entregue à natureza –, é esta idéia de que algo há de inacessível à arbitrariedade que constitui a majestade do monarca. Nesta unidade reside a unidade real do Estado que só a esta imediateidade interior e exterior deve a preservação da possibilidade de se degradar ao plano do particular, que é o domínio do arbitrário, dos interesses e das opiniões. Assim escapa à luta que os partidos travam pela coroa, ao enfraquecimento e ao desvio do poder do Estado.

Nota – O direito do nascimento e o direito hereditário são o fundamento da legitimidade, não apenas no direito positivo, mas também do ponto de vista da idéia. Há muito se apresenta, em favor da hereditariedade do trono, o argumento de que com uma sucessão bem definida, isto é, natural, se evitam as divisões no momento da atribuição da coroa. Todavia, este argumento não passa de uma conseqüência; erigido em princípio, degrada-se a majestade ao plano do raciocínio abstrato e dá-se-lhe por fundamento, a ela que se caracteriza pelo absoluto imediato e pela interioridade suprema, não a idéia do Estado que lhe é imanente, mas algo que lhe é extrínseco, pensamentos diferentes dela, como, por exemplo, a conveniência do Estado ou do povo. Por meios-termos se pode, decerto, extrair a hereditariedade desta condição, mas tal determinação admite também outros meios-termos e, portanto, outras conseqüências, e são demasiado bem conhecidas as conseqüências que foram extraídas de *ce salut du peuple.* Só a filosofia é por isso capaz de considerar pelo pensamento esta majestade, pois qualquer modo de investigação que não seja a especulação da idéia infinita fundada em si mesma suprime a natu-

reza da majestade em si e para si. O império eletivo facilmente aparece como a idéia mais natural, o que significa a que está mais próxima da frivolidade do pensamento. Dado que é dos interesses do povo que o monarca deverá cuidar, também ao cuidado do povo se deverá entregar a pessoa encarregada de velar pela sua salvação; deste mandato nasce o direito de governar.

Tal opinião bem como as concepções que fazem do monarca o funcionário supremo do Estado e ainda a idéia de um contrato entre ele e o povo provêm da vontade concebida como opinião e arbitrário querer da maioria. É essa uma condição que, como há muito já vimos, tem na sociedade civil um valor primordial ou, antes, que pretende ser reconhecida como válida mas não constitui o princípio nem da família, nem do Estado e se opõe, de um modo geral, à idéia da moralidade objetiva.

Embora o raciocínio mal as deixe prever como verossímeis e possíveis, as conseqüências que efetivamente decorrem do regime do Império eletivo mostram que essa é a pior das instituições. Num regime como o do Império eletivo, cuja natureza faz da vontade particular o princípio decisivo, a constituição transforma-se numa capitulação eleitoral: o poder do Estado fica entregue à discrição da vontade particular, os poderes próprios do Estado transformam-se em propriedade privada, a soberania estadual enfraquece-se e perde-se. Verifica-se a dissolução interna e a perdição exterior.

282 – Da soberania do monarca promana o direito de agraciar os criminosos, pois só ela possui aquela realização do poder do espírito que dá como não-acontecido o que aconteceu e anula o crime no esquecimento.

Nota – O direito de graça é uma das mais altas maneiras de reconhecer a majestade do espírito. Pertence ele, aliás, às aplicações ou repercussões de uma esfera superior sobre uma outra que a precede. Tais aplicações fazem parte da ciência particular em que o objeto dela é tratado em seu aspecto empírico (cf. § 270º, nota). Aplicação da mesma natureza é aquela em que as ofensas ao Estado em geral ou à soberania, à majestade e à personalidade do príncipe se classificam na espécie de crime que precedentemente encontramos (§§ 95º a 102º) na qual são consideradas como o crime supremo, conseqüentemente se definindo os processos de o punir.

283 – O segundo elemento do poder do príncipe é o momento da particularidade, quer dizer, o conteúdo definitivo e a sua absorção no universal. Para que o príncipe adquira uma existência particular, é preciso que conselhos ou indivíduos levem até ele, submetendo-o à sua decisão, o conteúdo dos assuntos do Estado que se apresentam ou das disposições legais que os aspectos objetivos das carências tornaram necessárias: motivos da decisão, leis que se lhe referem, circunstâncias, etc. A escolha dos indivíduos encarregados de tal função bem como a sua revogação dependem da vontade sem restrições do príncipe, pois com ele estão em imediata relação pessoal.

284 – Dado que o que há de objetivo na decisão – conhecimento do conteúdo e das circunstâncias, os motivos legais ou outros – é o que unicamente é suscetível de provas objetivas e de criar a responsabilidade, só isso poderá dar lugar a uma deliberação diferente da vonta-

de pessoal do monarca e só, portanto, aqueles conselhos ou indivíduos estão obrigados a dar contas de tal deliberação. A majestade própria do monarca, como subjetividade suprema decisiva, está acima de toda a responsabilidade quanto aos atos de governo.

285 – O terceiro elemento do poder do príncipe refere-se ao universal em si e para si, que consiste, subjetivamente, na consciência do monarca, objetivamente no conjunto da constituição e das leis. É assim que o poder do príncipe supõe os outros momentos, tal como cada um destes o supõe a ele.

286 – A garantia objetiva do poder do príncipe, da sucessão regular do trono de acordo com a hereditariedade, consiste no seguinte: tal como este domínio tem uma realidade separada dos outros elementos definidos pela razão, assim esses outros têm para consigo os direitos e deveres próprios à natureza. Ao conservar-se a si mesmo, ao mesmo tempo cada membro conserva, no organismo nacional, todos os outros com os caracteres que lhes são próprios.

Nota – A constituição monárquica desenvolvida até a sucessão hereditária do trono por ordem de primogenitura regressa assim ao princípio patriarcal de que historicamente saiu, mas regressa com uma determinação mais completa, como culminância de um estado organicamente desenvolvido. É este um tardio resultado da história, um dos mais importantes para a liberdade pública e para a constituição racional, embora, como já foi observado, seja muitas vezes respeitado mas raras vezes compreendido.

As antigas monarquias feudais e o despotismo têm uma história que é uma sucessão de revoltas, golpes de Estado, guerras civis, desaparecimento de monarcas e dinastias, com a desolação e a ruína interiores que daí provêm porque, em tais situações, a divisão das funções do Estado em partes que se atribuem a vassalos, a paxás, etc., é puramente mecânica; não se trata de uma distinção de natureza e de forma, mas de uma diferença de maior ou menor poder. Assim, cada parte que em si mesma se conserva, só a si mesma se mantém e produz, não a todas as outras. Plenamente possui ela em si todos os elementos, a ponto de deter uma autonomia absoluta. Na divisão orgânica em que são membros, e não partes que se relacionam umas com as outras, cada um deles assegura os outros ao mesmo tempo que exerce a sua função no domínio que lhe é próprio. Para cada um dos membros, a conservação dos outros é o fim substancial da sua própria conservação e, ao mesmo tempo, o resultado dela. As garantias exigidas para o respeito da sucessão ao trono, para o poder do príncipe em geral, para a justiça e liberdade públicas são as garantias que residem nas mesmas instituições. Como garantias subjetivas, podem ser consideradas a afeição do povo, o caráter, etc.; como, porém, só estamos tratando da constituição, apenas importam as garantias objetivas, as instituições, isto é, os elementos que se determinam e condicionam organicamente, Assim, a liberdade pública em geral e a hereditariedade do trono são garantias recíprocas, com uma ligação indestrutível, pois a liberdade pública e a constituição objetiva e a hereditariedade do poder do príncipe é um momento contido no conceito desta constituição, como já vimos.

b) O Poder do Governo

287 – Na decisão podem-se distinguir: a decisão, o cumprimento e a aplicação das decisões do príncipe e, de um modo geral, a aplicação e conservação do que já foi decidido, das leis existentes, das administrações e institutos que têm em vista fins coletivos. Esta função de absorção no geral é o domínio do Governo e nele se compreendem também os poderes jurídicos e administrativos que imediatamente se referem ao elemento particular da sociedade civil e afirmam o interesse geral na própria interioridade dos fins particulares.

288 – Os interesses particulares das coletividades que fazem parte da sociedade civil e se encontram situadas fora do universal em si e para si do Estado são administrados nas corporações (§ 251º), nas comunas e outros sindicatos e classes, e pelas autoridades: presidentes, administradores, etc. Os assuntos de que cuidam são, por um lado, a propriedade e os interesses privados desses domínios particulares, e neste aspecto a sua autoridade assenta na confiança dos companheiros e concidadãos, mas, por outro lado, tais domínios devem estar subordinados ao interesse superior do Estado de tal modo que, para a designação destes pontos, deve conjugar-se a eleição pelos interessados e a confirmação pela esfera superior.

289 – A conservação do interesse geral do Estado e da legalidade entre os direitos particulares, a redução destes àqueles exigem uma vigilância por representantes do poder governamental, por funcionários executivos e

também por autoridades mais elevadas com poder deliberativo, portanto colegialmente organizadas. No seu conjunto, as autoridades elevam-se à proximidade imediata do monarca.

Nota – Assim como a sociedade civil é o campo de batalha dos interesses individuais de todos contra todos, assim aqui se trava o conflito entre este interesse geral e os interesses da comunidade particular e, por outro lado, entre as duas espécies de interesses reunidas e o ponto de vista mais elevado do Estado e suas determinações. O espírito corporativo, que nasce da legitimidade dos domínios particulares, no interior de si mesmo se transforma em espírito do Estado, pois no Estado encontra o meio de alcançar os seus fins particulares. Esse é, deste ponto de vista, o segredo do patriotismo dos cidadãos: reconhecem o Estado como sua substância, pois conservam os seus interesses particulares, sua legitimidade, sua autoridade e seu bem-estar. No espírito corporativo, que imediatamente implica a ligação do particular ao universal, é onde se verifica como o poder e a profundidade do Estado radicam-se nos sentimentos.

A administração dos assuntos das corporações pelos seus próprios chefes muitas vezes se revelará inepta, pois se eles conhecem bem os assuntos próprios das corporações já não conhecem tão bem a relação deles com condições mais afastadas e com o ponto de vista geral. A esta situação acrescentam-se ainda outras circunstâncias como, por exemplo, a familiaridade das relações pessoais e a igualdade dos chefes e seus subordinados na vida que não decorre na corporação, a complicação das suas recíprocas dependências, etc. Pode, porém, este domínio considerar-se abandonado ao poder da liberda-

de formal onde as qualidades de competência, de decisão e execução próprias a cada um, suas paixões e fantasias, encontram um palco para se manifestar. É isso tanto mais verdade quanto é certo que as situações assim prejudicadas ou viciadas têm pouca importância do ponto de vista geral do Estado e que há uma relação direta entre a direção atenta ou fantasista dos assuntos secundários e a satisfação própria ou boa opinião de si que nela se obtém.

290 – No funcionamento do governo, dá-se uma divisão de trabalho (§ 198º). Deve a organização das autoridades satisfazer a exigência, difícil embora formal, de, embaixo, a vida social, que é concreta, ser governada de um modo concreto; por outro lado, no entanto, esta função governativa deve repartir-se em ramos abstratos, cujas autoridades os consideram como centros com ações que convergem para constituir uma visão de conjunto concreta, tanto para baixo como no governo supremo.

291 – De uma natureza objetiva para si são os atos de governo; pertencem ao que já está decidido de acordo com a sua substância (§ 287º) e devem ser executados e realizados por indivíduos. Entre o Governo e os indivíduos não existe uma ligação natural imediata. Não é pela personalidade natural e pelo nascimento que os indivíduos estão destinados às funções governamentais. Para que o estejam, intervém o elemento objetivo representado pelo exame e pela prova da sua aptidão. Tais provas asseguram ao Estado o satisfatório preenchimento das suas funções e garantem a cada cidadão a possibilidade de pertencer à classe universal.

292 – Há sempre um aspecto subjetivo na escolha de tal indivíduo para tal lugar e não absolutamente determinável que ele seja o melhor habilitado, entre vários, para exercer um poder público. Com efeito, aqui, o aspecto objetivo não reside no gênio (como, por exemplo, acontece na arte). Esta união do indivíduo e a função, dois aspectos por si mesmos sempre contingentes um em relação ao outro, é determinada pelo poder do príncipe como poder decisivo e soberano no Estado.

293 – As diferentes funções do Estado que a monarquia atribui às autoridades constituem uma parte da face objetiva da soberania emanada do monarca. Essa bem definida diferenciação depende da natureza das coisas e, assim como a atividade das autoridades é o cumprimento de um dever, assim as atribuições são um direito subtraído à contingência.

294 – O indivíduo que, por um ato soberano (§ 272º), está ligado a uma profissão oficial é obrigado a cumprir o seu dever, substância da sua situação. Essa é uma das condições daquela união em que, como conseqüência dessa relação substancial, ele encontra uma carreira, a segura satisfação da sua individualidade e liberta de qualquer outra dependência ou influência subjetiva a sua situação exterior e a sua atividade oficial.

Nota – Não pode o Estado contar com a colaboração voluntária e arbitrária (como, por exemplo, a da jurisdição exercida pelos cavaleiros andantes) precisamente porque é voluntária e os seus autores a prestam orientando-se por finalidades subjetivas.

O extremo oposto dos cavaleiros andantes, em relação ao Estado, seria o caso de um servidor do Estado

que estivesse ligado ao seu serviço por uma carência a que não correspondesse um verdadeiro dever, nem, também, um direito. Pelo contrário, o serviço do Estado exige o sacrifício das satisfações individuais, e arbitrárias, das finalidades subjetivas, mas reconhece o direito de, no cumprimento do dever, e só nele, obter tais satisfações. Aí reside, neste aspecto, aquela união do interesse particular e do interesse geral que constitui o princípio do Estado e lhe dá a sua solidez interior (§ 260º). Por isso a situação de funcionário não é uma situação contratual (§ 75º) embora haja, de ambas as partes, um consentimento e uma prestação. O fornecedor não é chamado a uma prestação única e contingente, tal como o mandatário, mas nessa situação põe o principal interesse da sua situação espiritual particular. Do mesmo modo, aquilo que ele deve e o que se lhe confia é uma coisa particular qualitativamente exterior; o valor de tal coisa, enquanto algo de interior, é diferente da sua extrinsecidade e não fica diminuído pelo não-cumprimento do que se estipula (§ 77º). O que o servidor do Estado tem de fornecer é, na sua forma imediata, um valor absoluto. A falta que há em não cumprir ou uma violação positiva (como a ação contrária ao serviço) ou uma omissão constitui a violação de um conteúdo universal (cf. § 9º: juízo negativo infinito). Trata-se, pois, de um delito ou de um crime.

Com a segurança de satisfazer as carências particulares, desaparece a exigência que leva a procurar os meios de as satisfazer à custa de atividade oficial e do dever. É no poder geral do Estado que os que estão encarregados de o exercer encontram uma proteção contra uma outra força particular: as paixões privadas dos administradores

que vêem os seus interesses privados lesados pela afirmação do universal.

295 – A preservação do Estado e dos governados contra o abuso do poder cometido pelas autoridades e pelos funcionários imediatamente consiste, por um lado, na hierarquia e na responsabilidade e reside, por outro, no reconhecimento das comunas e corporações impeditivo de que o arbitrário individual se confunda com o exercício do poder entregue aos funcionários, assim completando, vindo de baixo, a vigilância que, vinda de cima, é insuficiente quanto aos atos particulares de administração.

Nota – Nas ações e na formação dos funcionários reside o ponto em que as leis e as decisões dos governos alcançam o particular e se tornam na realidade válidas. Esse é o ponto em que o contentamento e a confiança dos cidadãos no governo, bem como o êxito ou a frustração e aniquilamento dos seus desígnios, dependem daquilo que leva a sensibilidade e a afetividade a quase sempre atenderem mais aos modos da aplicação do que ao conteúdo das disposições que se aplicam, sobretudo quando este conteúdo já, por si mesmo, contém algo de penoso. Como a relação é aqui imediata e pessoal, a vigilância que vem de cima incompletamente atinge os seus fins. Pode ela deparar com obstáculos levantados pelo interesse coletivo dos funcionários, que formam, diante dos seus superiores como diante dos administradores, um corpo em si mesmo fechado. Nas instituições ainda demasiado imperfeitas, a luta contra tais resistências pode exigir e justificar a intervenção suprema da soberania (como aconteceu com Frederico II no célebre caso Muller-Arnold).

296 – Para que a ausência de paixão, a eqüidade e a doçura no procedimento cheguem a constituir um hábito, é preciso que uma formação moral e intelectual direta venha contrabalançar o que há de mecânico no estudo das ciências de objetos correspondentes, na necessária aplicação prática e no trabalho real. Por outro lado, a grandeza do Estado é um elemento essencial para diminuir a importância das relações privadas da família ou outras, para tornar impotentes a vingança e o ódio. Perante os magnos interesses que nos grandes Estados surgem, desaparecem esses pontos de vista subjetivos e adquire-se o hábito do que são os interesses gerais e os assuntos coletivos.

297 – Os membros do Governo e os funcionários do Estado constituem a parte principal da classe média, que é onde residem a inteligência culta e a consciência jurídica do conjunto de um povo. As instituições da soberania, pelo lado superior, e os direitos das corporações, pelo lado inferior, impedem que tal inteligência e tal consciência se coloquem na posição isolada de uma aristocracia e que a cultura e o talento venham a constituir-se em instrumentos da arbitrariedade e do domínio.

Nota – Era assim que outrora a jurisdição, que tem por objeto o interesse próprio de todos os indivíduos, se via transformada num instrumento de ganho e de domínio, pois o conhecimento do direito se cercava das redes da erudição e de uma língua estrangeira e para o conhecimento do processo se esbarrava com um formalismo complicado.

c) O Poder Legislativo

298 – O poder legislativo é constituído pelas leis enquanto tais, na medida em que carecem de determinações complementares, e pelos assuntos interiores que são, graças ao seu conteúdo, completamente gerais. Este poder faz parte da Constituição, que ele mesmo supõe e que, por conseguinte, está fora das determinações que provêm de si mesmo, embora o seu ulterior desenvolvimento dependa do aperfeiçoamento das leis e do caráter progressivo da organização governamental geral.

299 – Em relação aos indivíduos, estes objetos são determinados de dois modos:

a) O que faz o Estado em favor deles e o que lhes deve ser concedido;

b) As prestações que devem ao Estado.

Ao primeiro modo pertencem as leis civis em geral, os direitos das comunas e das corporações bem como as administrações gerais e, indiretamente, o conjunto da Constituição (§ 298º). Quanto ao que os indivíduos devem prestar ao Estado, deverá isso ser redutível a dinheiro, que é o valor universal existente das coisas e dos serviços. Podem assim ser definidas legalmente as prestações, de tal modo que os trabalhos e serviços particulares que o indivíduo forneça se asseguram por intermédio do seu livre-arbítrio.

Nota – Quando se tem de distinguir entre aquilo que é objeto da legislação geral e aquilo que pertence ao domínio das autoridades administrativas e da regulamentação governamental, pode essa distinção geral assentar em que na primeira se encontra o que, pelo seu conteú-

do, é inteiramente universal. Na segunda se encontram, ao contrário, o particular e as modalidades da execução. Não está, porém, plenamente determinada esta distinção apenas porque a lei, visto que é lei e não um simples imperativo (como, por exemplo, ***não matarás***; cf. nota ao § 140º), tem de ser definida em si mesma. Ora, quanto mais definida for, mais o seu conteúdo se torna capaz de ser aplicado literalmente; ao mesmo tempo, porém, uma tão grande precisão nas leis dar-lhes-ia um caráter empírico que, na aplicação real, estaria submetido a alterações. Constituiria isso uma ameaça ao seu caráter de leis. Na unidade orgânica do poder do Estado, está implícito que é um espírito que determina o universal e lhe dá uma realidade definida.

Poder-se-á, à primeira vista, ficar surpreendido que o Estado não exija qualquer prestação direta às numerosas aptidões, propriedades, atividades e talentos e à infinita variedade de riquezas que nele se contêm virtualmente, quando, ao mesmo tempo, o sentimento cívico está ligado a todas essas qualidades. As suas pretensões emite-as apenas sobre a riqueza que se manifesta na forma de dinheiro. As prestações referentes à defesa do Estado contra o inimigo pertencem aos deveres de que trataremos na seção seguinte deste tratado. Mas acontece que o dinheiro não é, efetivamente, uma riqueza particular ao lado de outras; é o aspecto universal da riqueza na medida em que ela a si mesma se dá a exterioridade de uma existência que permite concebê-la como uma coisa. Só nesta exterioridade extrema é possível a determinação quantitativa e, com ela, a justiça e a eqüidade dos impostos.

Em *A República*, distribui Platão os indivíduos entre diferentes classes com chefes que lhes impõem as suas

prestações particulares (cf. § 185º, nota). Também na monarquia feudal os vassalos tinham, ao lado de deveres indeterminados, deveres particulares como, por exemplo, o do exercício da justiça. No Oriente e no Egito, as prestações para imensas edificações possuem também uma qualidade particular. Em tais estados de coisas, falta aquele fator de liberdade subjetiva que exige que na vontade particular se baseie a ação substancial do indivíduo, que pelo seu conteúdo é, em tais prestações, e apesar de tudo, algo particular. Este direito só é possível se as prestações forem pedidas na forma de valor geral e aí está a causa que levou a tais transformações.

300 – No poder legislativo como totalidade, o que primeiro se faz sentir é a ação dos dois outros momentos: do elemento monárquico, pois a ele pertence a decisão suprema; do poder governamental, pois é ele que delibera graças ao conhecimento concreto que possui e à sua visão do conjunto e dos aspectos particulares, com os seus princípios reais bem estabelecidos e a sua informação daquilo de que os poderes públicos carecem. Por outro lado, intervém, enfim, o elemento das assembléias de ordens.

301 – A missão que cabe ao elemento das assembléias de ordem é trazer até a existência o interesse geral, não apenas em si mas também para si, quer dizer, de fazer que exista o elemento de liberdade subjetiva formal, a consciência pública como universalidade empírica das opiniões e pensamentos da massa.

Nota – A expressão "massa" (σι πσλλι) designa, com mais correção do que o termo corrente "todos", a univer-

salidade empírica. Se é imediatamente evidente que, pelo menos, as mulheres, as crianças, etc., não estão abrangidas nesse "todos", mais evidente é ainda que não se deve empregar esta rigorosa expressão para o que é algo de inteiramente indeterminado.

De tal modo vemos aparecer no caudal da opinião falsas e errôneas idéias e expressões sobre o povo, a constituição e as assembléias, que seria perda de tempo tentar expô-las, discuti-las. A opinião que a consciência vulgar habitualmente perfilha sobre a necessidade ou a utilidade da colaboração das ordens na elaboração das leis consiste, antes de tudo, em crer que os deputados do povo são os que melhor compreendem o que é o bem do povo e os que melhor vontade indubitavelmente possuem sobre o que ao povo convém.

Quanto ao primeiro ponto, o que, pelo contrário, é bem verdade é que o povo, na medida em que esta palavra designa uma fração particular dos membros do Estado, representa a parte que não sabe o que quer. Saber o que se quer e, ainda mais, saber o que a vontade em si e para si, a razão, quer só pode ser o fruto de um profundo conhecimento e de uma intuição que, precisamente, o povo não possui. A contribuição que ao bem geral e à liberdade pública as assembléias de ordens vêm dar não reside, se nisso refletirmos um pouco, na sua intuição particular. Com efeito, os altos funcionários do Estado têm necessariamente um entendimento mais profundo e vasto da natureza das disposições e exigências do Estado; possuem também maiores aptidões e um hábito de tais assuntos; não precisam de tais assembléias para fazer o melhor e são eles que, nas assembléias de ordens, fazem o melhor. Aquela contribuição, no entanto, é sem dúvida necessária em parte porque os deputados conhecem a conduta dos funcionários melhor do que as autoridades superiores de que eles estão afastados, em parte porque têm uma informação mais concreta das carências e lacunas mais importantes e mais especiais. Consiste ela também na ação que reside na censura que é de esperar de uma coletividade, em especial numa censura pública. Disso resulta que antecipadamente se dê a maior atenção aos assuntos e projetos que se vão tratar, e que sejam eles dispostos em conformidade com os mais puros motivos.

Tal vigilância também se exerce sobre os membros das próprias assembléias. Mas enquanto se refere à especial boa vontade das assembléias para com o bem geral, já observamos (§ 272º) que é uma opinião plebéia e um ponto de vista negativo o de atribuir ao Governo uma má vontade ou uma vontade menos boa; se a tal atribuição quiséssemos responder no mesmo plano, diríamos que as assembléias, uma vez que dimanam da individualidade, do ponto de vista privado e do interesse particular, têm a tendência para colocar a sua influência ao serviço disso donde dimanam e em detrimento do interesse geral, ao contrário dos outros momentos do poder público, que se encontram já no ponto de vista do Estado e se consagram a fins gerais.

Quanto à garantia que a representação das ordens oferece, com ela partilham todas as outras instituições do Estado esse caráter que consiste em serem uma garantia do bem público e da liberdade racional, e entre elas há instituições que oferecem essa garantia num grau mais elevado, como a soberania do monarca, a hereditariedade da sucessão ao trono e o regime judiciário. A deter-

minação conceitual própria daquela representação é a que reside no fato de, por seu intermédio, o elemento subjetivo da liberdade, o conhecimento e a vontade próprios daquele domínio a que chamamos sociedade civil alcançarem uma existência que os relaciona com o Estado. A necessidade que faz deste momento uma determinação da idéia evoluída à totalidade, necessidade que não se deve confundir com as necessidades exteriores e as utilidades, provém, como em tudo, do ponto de vista filosófico.

302 – Consideradas como órgãos de mediação, as assembléias de ordem situam-se entre o governo em geral e o povo disperso em círculos e indivíduos diferentes. Delas exige a sua própria finalidade tanto o sentido do Estado, e a dedicação a ele, como o sentido dos interesses dos círculos e dos indivíduos particulares. Simultaneamente significa tal situação uma comum mediação com o poder governamental organizado de modo a que o poder do príncipe não apareça como extremamente isolado nem, por conseguinte, como simples domínio ou arbitrariedade, e assim que não se isolem os interesses particulares das comunas, das corporações e dos indivíduos. Graças a essa mediação, os indivíduos não se apresentam perante o Estado como uma massa informe, uma opinião e uma vontade inorgânica, poderes maciços em face de um Estado orgânico.

Nota – Constitui uma das mais importantes descobertas lógicas a de que um momento determinado, que se apresenta na posição de extremo enquanto dado numa oposição, deixa de o ser para se tornar um momento orgânico, pois que é ao mesmo tempo um intermediário.

No assunto aqui considerado, é tanto mais importante acentuar este aspecto quanto é certo que constitui uma corrente e perigoso preconceito o de se representar as assembléias sobretudo do ponto de vista da sua oposição ao Governo, como se essa fosse o seu caráter essencial.

Mas organicamente, isto é, considerado na totalidade, é apenas pela sua função mediadora que o elemento representativo revela a sua necessidade. Assim a oposição se degrada em aparência. Se, quando ao aparecer, tal oposição apenas ficasse limitada ao superficial, se não se tornasse uma oposição substancial, seria em sua decadência que o Estado estaria concebido. De acordo com a natureza das coisas, reconhece-se que não pertence a esta espécie a rivalidade, pois seus objetos não são os elementos essenciais do organismo do Estado, mas coisas mais especiais ou indiferentes, não passando de uma ambição de partido pelos interesses simplesmente subjetivos, até quando se trata dos mais altos lugares do Estado, a paixão que a esse conteúdo pode estar ligada.

303 – A classe universal ou, mais precisamente, a que se consagra ao serviço do governo, tem no universal o fim da sua atividade essencial. No elemento representativo do poder legislativo, as pessoas privadas atingem significado e eficácia política. Não pode ela, portanto, aparecer como uma simples massa indiferenciada nem como uma multidão dispersa em átomos, mas apenas como aquilo que é, quer dizer, como dividida em duas partes: a que se baseia numa situação substancial e a que se baseia nas carências particulares e no trabalho que as satisfaz (§§ 201º ss.). Só assim se unem verdadeiramente no Estado o particular real e o universal.

Nota – Isto está em oposição a uma outra concepção corrente; a de que, sendo as classes privadas chamadas a participar na coisa pública através do poder legislativo, aí devem aparecer com a forma da individualidade, escolham elas representantes para tal função ou exprima cada qual o seu voto nessas questões. Já na família e na sociedade civil esta opinião, atomista e abstrata, desapareceu, pois aí o indivíduo apenas se manifesta como membro de um grupo que possui uma significação universal. Ora, o Estado é essencialmente uma organização de membros que são, por si mesmos, círculos e nunca, nele, qualquer momento pode se mostrar como uma massa inorgânica.

A massa é composta de indivíduos: aquilo a que muitas vezes se chama povo é o que forma decerto um conjunto mas apenas como multidão, quer dizer, como massa informe com movimentos e ações apenas elementares, irracionais e selvagens. Quando, a propósito da Constituição, se fala do povo, desta coletividade inorgânica, então não se pode esperar que se fale em alguma coisa mais do que em generalidades vagas e vazia declamação.

A representação que de novo dissolve numa multidão de indivíduos os seres coletivos que já existiam em círculos precedentes, no momento mesmo em que vão entrar na vida política, isto é, no ponto de vista da mais alta universalidade concreta, mantém separadas a vida civil política e coloca esta última, por assim dizer, no ar, pois lhe dá por base a individualidade abstrata do livre-arbítrio e da opinião, a contingência, não uma base firme e legítima, em si e para si. Embora as exposições chamadas teóricas afastem umas das outras as ordens da sociedade civil e as assembléias[10] políticas, a língua não deixa de manter esta união que, aliás, já antes existia.

304 – A diferença das ordens, tal como aparece nas esferas precedentes, está contida no elemento representativo considerado em sua determinação própria. Começa ele por se afirmar abstratamente como universalidade empírica extrema, oposta ao poder do príncipe ou monarca, oposição que contém a possibilidade do acordo e, por conseguinte, a da oposição hostil. Só quando os termos são mediatizados na existência é que esta situação se transforma numa relação racional (a de um raciocínio – cf. § 302º, nota); assim como, da parte do poder do príncipe, o governo já tem este destino, assim também é preciso que, da parte das classes, um elemento esteja, por sua essência, orientado para esta função de intermediário.

305 – Uma das ordens da sociedade civil contém o princípio próprio a constituí-la e orientá-la para essa função política: é a ordem da moralidade natural que se funda na vida familiar e, do ponto de vista da subsistência, na propriedade de raiz.

306 – Mais especialmente adequada a uma significação e a uma existência política está tal ordem porque a sua fortuna é, simultaneamente, independente do tesouro do Estado e da incerteza da indústria, dos lucros e transferências de propriedade. Independente é também dos favores do poder governativo, dos da multidão, e está protegida da sua própria vontade arbitrária, porque os seus membros que são chamados a uma função re-

presentativa não possuem o direito que os outros cidadãos têm de dispor livremente de toda a sua propriedade nem o de saber que ela transitará para os seus filhos de acordo com a igualdade do amor que lhes têm. Assim a fortuna vem a ser um bem hereditário inalienável, acrescido do morgadio.

307 – O direito desta parte da ordem substancial está assim fundado, por um lado, no princípio natural da família. Por outro lado, no entanto, este princípio altera-se num pesado sacrifício a fins políticos. Assim esta ordem se destina essencialmente à atividade de acordo com os seus fins e por conseguinte é chamada e justificada através do nascimento e sem os acasos da eleição. Deste modo encontra ela posição firme e substancial entre a arbitrariedade subjetiva e a contingência dos dois extremos, e tal como em si mesma tem uma similitude com o elemento do poder do príncipe, assim partilha, com o outro extremo, semelhantes carências e iguais direitos para tudo o mais, simultaneamente sendo sustentáculo do trono e da sociedade.

308 – Na outra parte do elemento representativo se encontra o aspecto dinâmico da sociedade civil que só por intermédio dos deputados pode manifestar-se: exteriormente, pelo número dos seus membros, essencialmente pela natureza do seu destino e da sua atividade. Mas se tais representantes são deputados da sociedade civil imediatamente resulta que deverá esta designá-los na qualidade daquilo que ela é, quer dizer, não como dispersa em individualidades atômicas que só por um ato isolado e temporário se reúnem, mas como constituída por corporações, comunas e confrarias que deste modo adquirem uma unidade política. No direito a tal deputação convocada pelo poder do príncipe, bem como no direito da primeira ordem a uma manifestação política (§ 307º), é onde obtêm uma garantia própria e fixa a existência das classes e a sua assembléia.

Nota – Diz-se que todos os indivíduos isolados deverão participar nas deliberações e decisões sobre os assuntos gerais do Estado porque todos são membros do Estado, os assuntos do Estado a todos dizem respeito, todos têm o direito de se ocupar do que é o seu saber e o seu querer. Tal concepção, que pretende introduzir no organismo do Estado o elemento democrático sem qualquer forma racional – obliterando que o Estado só é Estado por uma forma racional –, afigura-se muito natural porque parte de uma determinação abstrata: serem todos membros de um Estado, e porque o pensamento superficial não sai das abstrações. No estudo racional, a consciência da Idéia é concreta e está portanto de acordo com o verdadeiro sentido prático que é ele mesmo o sentido racional, o sentido da Idéia, e não deverá confundir-se com a simples rotina dos negócios e com o horizonte de um domínio limitado. O Estado concreto é o todo organicamente dividido em círculos particulares; o membro do Estado é membro desta ou daquela ordem, e só com esta determinação objetiva poderá ser considerado dentro do Estado. Contém a sua definição geral o duplo elemento: é uma pessoa e, como ser pensante, é também consciência e querer do que é universal. Mas tal consciência e tal querer não deixam de ser vãos, não são plena e realmente viventes enquanto não se impregnam de particularidade. Nisto reside a ordem e o destino pró-

prios de cada um; noutros termos: o indivíduo é o gênero mas é como espécie próxima que possui a sua realidade universal imanente. Na sua esfera corporativa, municipal, etc., atinge a sua real e viva vocação para o universal (§ 251º). É livre, no entanto, de, pelas suas aptidões e sua capacidade, introduzir-se em qualquer das ordens (incluindo a classe universal).

Naquela opinião de que todos devem participar nos assuntos do Estado também se supõe que todos têm deles alguma sabedoria, o que não deixa de ser insensato embora se diga muitas vezes. Na opinião pública (§ 316º), todavia, pode cada qual encontrar os meios de se exprimir e de fazer valer a opinião subjetiva que possui do universal.

309 – Como a deputação se faz em vista de deliberações e decisões sobre os assuntos públicos, significa ela que a confiança para isso destina certos indivíduos que sabem mais de tais assuntos do que os seus mandatários, e significa também que o que fazem valer é, não o interesse particular de uma comuna ou de uma corporação contra o interesse geral, mas sim, e essencialmente, este. Não têm eles, portanto, a situação de mandatários que são portadores de instruções, tanto mais que a reunião se destina a construir uma assembléia viva onde há recíprocas informações e persuasões e onde se delibera em comum.

310 – Perante tal finalidade, são necessárias certas disposições e certas qualidades. Para metade dos representantes – os que advêm do elemento móbil e inconstante da sociedade e não estão garantidos pela independência de forma que exercem uma legítima função na outra metade –, tais aptidões e qualidades residem principalmente num estado de espírito, pois a capacidade e o conhecimento das instituições e interesses políticos e sociais só se adquire na direção dos assuntos, nas funções de autoridade e nas funções públicas. Assim se forma e efetivamente prova o sentido da autoridade e do Estado.

Nota – A subjetiva boa opinião de si muitas vezes depara com a exigência de tais garantias quando se refere, de um modo supérfluo e quase ofensivo, àquilo a que chama povo. Mas o Estado determina-se pela objetividade, não pela opinião subjetiva e pela confiança que ela tem em si mesma. Para o Estado, os indivíduos apenas podem ser aquilo que objetivamente são e o que podem provar ser, e por isso deve o Estado velar por esta parte do elemento representativo, tanto mais que é aí que ele se enraíza naqueles interesses e ocupações orientadas para o particular onde a contingência, a arbitrariedade e a mobilidade têm o direito de se manifestar.

Em si mesma, a condição exterior de uma certa fortuna aparece como o que há de extremo e unilateral na exterioridade, em face do outro extremo, também unilateral, que é formado pela confiança subjetiva e pela opinião dos eleitores. Em sua abstração, ambos contrastam com as qualidades concretas que se exigem para a deliberação sobre os assuntos do Estado e que se contêm nas condições a que aludimos no § 302º. Aliás, a propriedade de uma fortuna pode já desempenhar um papel nas eleições das autoridades e dos funcionários das corporações e das comunas, sobretudo quando essas funções são exercidas gratuitamente e se considera direta-

mente a função representativa, não sendo remunerados os membros das assembléias.

311 – Na medida em que emana da sociedade civil, a deputação significa também que os deputados estão dentro do conhecimento das dificuldades, carências especiais, interesses particulares, e eles mesmos disso dependem. Quando, segundo a natureza da sociedade civil, a deputação se faz a partir destas diversas corporações (§ 308º), e quando a simplicidade deste processo não é perturbada por abstrações e concepções atomistas, a designação satisfaz imediatamente tal condição e as eleições são algo de supérfluo ou reduzem-se ao simples jogo da opinião e do capricho.

Nota – Vê-se bem o interesse que há em incluir entre os deputados, como representantes de cada grande ramo particular da sociedade, seja por exemplo o comércio ou a indústria, indivíduos que o conheçam profundamente e até lhe pertençam. Na concepção de uma eleição completamente indeterminada, entrega-se ao acaso esta tão importante circunstância apesar de cada ramo particular da sociedade ter tanto direito como os outros em ser representado. Quando se consideram os deputados como representantes, o único sentido orgânico que isso pode ter é o de que eles são, não indivíduos, a massa, mas uma das esferas essenciais da sociedade, um dos seus grandes interesses. Por conseguinte, não significa a representação que um qualquer venha em lugar de um outro, mas que é o próprio interesse que está presente no seu representante, que o representante se encontra aí com o seu elemento objetivo próprio. Ainda a propósito da eleição por grande número de indivíduos,

pode observar-se que, nos grandes Estados, necessariamente se dará a indiferença pelo sufrágio, que terá um aspecto insignificante para a massa e, embora se apresente o direito de voto como algo de muito elevado, os eleitores não comparecerão ao escrutínio. Tal instituição é assim contrária aos fins a que visa e a eleição cai nas mãos das minorias, dos partidos, portanto de um interesse particular contingente que é, precisamente, o que devia ser neutralizado.

312 – Cada um dos aspectos contidos no elemento representativo (§§ 305º e 308º) traz à deliberação uma modalidade particular e como, além disso, a função própria de um desses momentos é a mediação desta esfera, disso resulta que cada um deles deve ter uma existência separada. A assembléia representativa deve, portanto, dividir-se em duas Câmaras.

313 – Com esta separação, não só é assegurada uma maior maturidade de decisão na multiplicidade das instâncias, não só se está ao abrigo dos acasos da impressão do momento ou dos que se ligam às decisões por maioria, como também se diminuem as possibilidades de o elemento representativo se opor diretamente ao governo, e caso o elemento mediador se encontre do mesmo lado que o de segunda ordem aumenta o peso da sua opinião que aparece assim mais imparcial, neutralizando a opinião oposta.

314 – Porque a instituição representativa não se destina a fornecer, quanto aos assuntos do Estado, deliberações e decisões que sejam as melhores, pois deste ponto

de vista ela apenas é complementar, porque o seu destino próprio é o de conferir direito ao fator de liberdade formal dos membros da sociedade civil que não participam no governo, informando-os sobre os assuntos públicos e sobre eles os convidando a deliberar – aplica-se tal exigência de informação universal mediante a publicidade das deliberações das assembléias.

315 – Ao proporcionar-se esta informação, obtém-se o resultado mais geral: só assim a opinião pública atinge o verdadeiro pensamento e apreende a situação e o conceito do Estado e dos seus assuntos. Só assim ela alcança a capacidade de sobre isso julgar racionalmente. Aprende a conhecer e a apreciar, simultaneamente, as ocupações, os talentos, as virtudes e as aptidões das autoridades do Estado e dos funcionários. Com essa publicidade, tais talentos têm por sua vez uma poderosa ocasião para se desenvolver, um teatro para se honrar, um recurso contra o amor-próprio dos particulares, e nela obtém a multidão um dos mais importantes meios de educação.

316 – A liberdade subjetiva formal de os indivíduos terem e exprimirem os seus juízos próprios, a sua própria opinião sobre os assuntos públicos manifesta-se no conjunto de fenômenos a que se chama opinião pública. Nela, o universal em si e para si, o que é substancial e verdadeiro encontram-se associados ao que lhes é contrário: o particular para si, a particularidade da opinião da multidão. Esta existência é, portanto, a contradição de si mesma no dado, o conhecimento como aparência. É, ao mesmo tempo, o essencial e o inessencial.

317 – Em si contém pois a opinião pública os princípios substanciais eternos da justiça: o conteúdo verídico e o resultado de toda a constituição, da legislação e da vida coletiva em geral na forma do bom-senso humano, e o dos princípios morais imanentes em todos na forma de preconceitos. Contém ela também as verdadeiras carências e as tendências profundas da realidade. Mas ao mesmo tempo introduz-se tudo o que há de contingente na opinião, sua incerteza e perversão bem como os falsos conhecimentos e juízos, pois a interioridade aparece ao mesmo nível da consciência imediata e representa-se por proposições gerais, em parte para si mesma, em parte para servir raciocínios concretos sobre dados, regulamentos, situações políticas e carências que efetivamente se sofrem.

No que se refere à crença na originalidade de uma opinião ou de uma informação, quanto pior for o conteúdo de uma opinião mais própria será ela do indivíduo, pois o mal é o que há de completamente particular em seu conteúdo. O racional, pelo contrário, é o universal em si e para si. Ora, o particular é aquilo em que a opinião se baseia.

Nota – Não é, pois, à diversidade da opinião subjetiva que se pode atribuir o dizer-se, por um lado:

Vox Populi, Vox Dei

e, por outro lado, como por exemplo em Ariosto:

Ch'l Volgare ignorante ogn'un riprenda
E parli più du quel che meno intenda.

Ambas são verdadeiras, sobretudo com referência à opinião pública, pois nela a infinita verdade e o infinito erro tão diretamente se unem, que nem a uma nem a outro se pode atribuir autêntica seriedade. Poderá parecer difícil distinguir o que seja a seriedade, e isto é efetivamente o que acontece quando se trata da expressão imediata da opinião pública. Mas, se o substancial é a sua interioridade, é esta substância que é o elemento verdadeiramente sério. Ora, não é pela opinião que pode ser reconhecida, mas, precisamente, porque constitui o elemento substancial. Só de si e para si pode ser conhecida.

Por mais paixão que se ponha na opinião imaginária, por mais sérias que sejam as afirmações, os ataques e os combates, não é isso um critério sobre aquilo de que na realidade se trata. Todavia, jamais esta opinião se convencerá de que a sua séria aparência não é a seriedade.

Um grande espírito (Frederico, o Grande) submeteu um dia ao exame público este problema: "É permitido enganar o povo?" Dever-se-ia responder que um povo não se deixa enganar no que é seu fundamento substancial, sua essência e caráter definido do seu espírito, mas que, quanto aos modos deste saber e aos juízos que formula sobre as suas ações e eventos delas promanados, o povo é enganado por si mesmo.

318 – Tanto merece, pois, a opinião pública ser apreciada como desdenhada; desdenhada na sua consciência concreta imediata e na sua expressão, apreciada na sua base essencial que na manifestação concreta só aparece mais ou menos perturbada. Em si mesma não possui ela a pedra de toque ou a capacidade de elevar a

um saber definido o que tem de substancial, e, por isso, a primeira condição formal para fazer algo de grande e de racional é ser independente (tanto na ciência como na realidade). Pode-se estar certo de que a opinião pública acabará por reconhecer esta grandeza e fará dela um dos seus preconceitos.

319 – A liberdade da comunicação pública (um dos seus meios, a imprensa, ganha à palavra oral em extensão mas lhe é inferior em vivacidade), a satisfação daquele instinto irreprimível que é o de dizer e de ter dito a sua opinião obtêm uma direta garantia nas leis e disposições administrativas que previnem ou punem os seus excessos; sua garantia indireta está na inocuidade que se funda na constituição racional, na solidez do governo e também na publicidade das assembléias representativas. Esta última, uma vez que nas assembléias se exprime a visão correta e culta dos interesses do Estado, pouco ficando aos outros para dizer, suprime a convicção de que a expressão sobre tais assuntos seja de uma importância e de um efeito consideráveis. Uma última segurança se encontra, finalmente, na indiferença e no desdém por um palavreado frívolo ou odioso, que depressa e necessariamente fazem sucumbir.

Nota – Definir a liberdade da imprensa como a liberdade de dizer e escrever o que se quer é paralelo à definição da liberdade como liberdade de fazer o que se quer. Assim entendida, a palavra pertence à barbárie da representação e é tão superficial como ela. Aliás, é essa uma das matérias onde o formalismo se defende com mais teimosia e, portanto, menos admissível é. Efetivamente, com a infinita variedade do seu conteúdo e dos

seus modos, o objetivo é o que há de mais transitório e contingente no pensamento. Para lá da incitação direta ao roubo, ao assassínio, à revolta, está a arte e o requinte daquelas expressões que para si aparecem como completamente gerais e indeterminadas, mas escondem um significado completamente definido ou têm conseqüências que não se encontram verdadeiramente expressas e não se podem determinar nem como verdadeiramente resultantes nem como implicadas na primeira forma de expressão.

Nesta indeterminação da matéria e da forma reside o obstáculo para que as leis sobre tais assuntos atinjam aquela precisão que à lei se exige, donde resulta, por um lado, que o juízo aparece como decisão completamente subjetiva e, por outro lado, que tenham a forma mais subjetiva o delito, o crime e o dano. Além disso o dano aplica-se ao pensamento, à opinião e ao querer de outrem. Desses elementos depende a sua realidade, mas, como eles pertencem à liberdade de outrem, desse outrem depende que a ação delinqüente seja um ato real.

Tanto se pode, pois, denunciar a indeterminação das leis como descobrir, para a expressão do pensamento, fórmulas e modos de estilo que permitam viciar a lei ou dizer que a decisão judiciária é um juízo subjetivo. Para mais, quando a expressão é considerada como um dano, pode-se pretender que, assim como ela não é mais do que uma linguagem, assim não é também mais do que uma opinião. Deste modo permite a subjetividade do conteúdo e da forma que, com base no que é simplesmente pensado e dito, se reclame a impunidade de alguém no mesmo momento em que se exige o respeito e a consideração da opinião como propriedade pessoal

e espiritual e da expressão como manifestação e uso desta propriedade.

Todavia, a realidade substancial é e continua a ser a de que existem violações da honra dos indivíduos em geral: calúnias, injúrias, difamações do governo, das suas autoridades, da pessoa do príncipe em particular, escárnio das leis, incitações à revolta, ao crime, ao delito, nas formas mais variadas. A indeterminação que tais atos adquirem, graças ao elemento em que se exprimem, não suprime o caráter substancial que lhes é próprio, e o único resultado que tem é o de determinar também a natureza e a forma da reação no terreno onde esses atos se efetivam. É o terreno onde o delito necessariamente provoca uma reação (seja ela a prevenção policial do crime seja a pena propriamente dita) fundada na subjetividade de vistas e na contingência. Como sempre, também aqui o formalismo vem se servir de aspectos particulares, que pertencem à aparência exterior, e de abstrações que deles extrai, para assim dissolver, com os raciocínios, a real e concreta natureza do que está em questão.

Quanto às ciências, se elas são na verdade ciências, de modo algum se situam no terreno da opinião e das considerações subjetivas, e não consiste a sua exposição numa arte de alusões, de subentendidos, mas é antes um enunciado inequívoco, aberto e bem definido do significado e do alcance daquilo que se diz. Não pertencem, assim, à categoria do que constitui a opinião pública (§ 316º).

Como, aliás, já vimos anteriormente, o elemento que faz transitar as opiniões e respectivas expressões para uma ação definida, para uma existência real, é a inteli-

gência; os princípios e a opinião dos outros, os correlatos aspectos das ações, na sua real eficácia, o perigo que representam para os indivíduos, a sociedade e o Estado (cf. § 218º), tudo isso depende da natureza do terreno, tal como a faísca que cai num barril de pólvora tem um efeito diferente do que quando cai na terra onde desaparece sem deixar vestígios.

Assim como a expressão científica na sua mesma matéria e conteúdo encontra o que é o seu direito e sua garantia, assim o delito de expressão poderá ser permitido ou, pelo menos, suportado, devido ao desdém que ele mesmo concita. Uma parte deste delito pode ser tida em conta daquela espécie de Nêmesis que a impotência interior, ao sentir-se oprimida pelo talento e virtude superiores, é levada a exercer para se poder afirmar perante essa superioridade e a dar ao nada consciência de si. Era desse modo que os soldados romanos, no triunfo do seu general, contra ele levantavam cantos e troças, numa Nêmesis mais inofensiva, justificada não só pelos serviços penosos e pela obediência a que tinham sido sujeitos mas também por não serem nessas cerimônias os seus nomes honrados; assim estabeleciam uma espécie de equilíbrio com o triunfador. Aquela desprezível e odiosa Nêmesis nenhum efeito tem por causa do desdém que provoca e limita-se, portanto, ao insignificante prazer de ser nociva e à reprovação que suscita sobre si bem como sobre o público que consegue reunir à sua volta.

320 – Como dissolução da vida do Estado existente, a subjetividade que encontra a sua mais exterior manifestação na opinião e no raciocínio que fazem valer as

suas contingências e no mesmo passo a si mesmos se destroem encontra também a sua verdadeira realidade no extremo contrário: na subjetividade como idêntica à vontade substancial. Então constitui ela o conceito do poder do príncipe. Em tudo quanto até aqui dissemos, ainda não chegou ela à existência nem à legitimidade como ideal da totalidade.

II – A Soberania para o Exterior

321 – A soberania para o interior (§ 278º) é a idealidade no sentido de que os momentos do Espírito e da sua realidade, que é o Estado, se desenvolvem em sua necessidade e só como membros dele se mantêm. Mas o Espírito, como relação negativa infinita consigo mesmo na liberdade, também é essencialmente ser para si que em si reúne a diferenciação existente e é por conseguinte exclusivo. Nesta determinação tem o Estado a individualidade que existe essencialmente como indivíduo e, como indivíduo real imediato, no soberano (§ 279º).

322 – Como ser para si exclusivo, a individualidade aparece na relação com outros Estados, relação em que cada um é autônomo perante os outros. E porque é nesta autonomia que o ser para si do Espírito real tem a sua existência é ela a primeira liberdade e a mais alta honra de um povo.

Nota – Os que falam de coletividades que, constituindo um Estado mais ou menos independente e com um centro próprio, pretendem abandonar a sua independência perante outro Estado para com ele formarem

um todo, esses sabem pouco do que é uma coletividade e do que é o sentimento de honra de um povo independente. O que é primeiro no aparecimento histórico de um povo é a independência, embora seja abstrata e desprovida de desenvolvimento exterior. É próprio deste fenômeno primitivo ter um indivíduo à sua frente: patriarca, chefe de clã, etc.

323 – Na existência empírica, esta relação negativa do Estado consigo mesmo surge como uma relação de outro a outros e como se o negativo fosse algo de exterior. A existência desta relação negativa tem, pois, a forma do evento ligado a dados exteriores. Mas é esse o seu mais alto momento próprio, a sua *infinita realidade*, nele se mostra a idealidade de tudo o que ele contém de finito: é o aspecto em que a substância, como potência absoluta, em face do particular e do individual da vida, da propriedade, dos seus direitos e de outros domínios, revela o nada que é deles no ser e na consciência.

324 – É nesta determinação que se evanescem o interesse e o direito do indivíduo como elementos, mas ela constitui ao mesmo tempo o elemento positivo da sua individualidade própria como o que existe em si e para si e não é contingente nem mutável. Tal situação e o seu reconhecimento são, pois, o dever substancial da individualidade, o dever de assegurar esta individualidade substancial: a independência e a soberania do Estado pela aceitação do perigo, pelo sacrifício da propriedade e da vida e até da opinião e de tudo o que naturalmente faz parte do decurso do viver.

Nota – Cálculo muito falso, quando se exige este sacrifício, é o de considerar o Estado apenas como sociedade civil, dando-lhe por fim último a garantia da vida e da propriedade dos indivíduos, pois tal garantia não é atingida pelo sacrifício daquilo que se deve garantir, antes pelo contrário.

No que assim propomos, encontra-se o elemento moral da guerra. Não se deve, porém, considerá-lo como um mal absoluto, nem como uma simples contingência exterior com sua contingente causa não importa em quê: nas paixões dos poderosos ou dos povos, na injustiça, etc., e, em geral, em algo que não deve ser. Dir-se-á, primeiro, quanto à natureza do contingente, que sempre ele esbarra com um outro contingente, que tal destino é, precisamente, a necessidade. Aliás, com o conceito e a filosofia desaparece o ponto de vista da pura contingência, nela se apreende a necessidade como a essência na aparência. É necessário que o finito, da vida e propriedade, seja afirmado como contingentes porque fazem parte do conceito do finito. Por um lado, tem esta necessidade a forma de uma força natural, e tudo o que é finito é mortal e transitório. Mas no domínio moral objetivo, no Estado, este poder é arrancado à natureza, e a necessidade passa a ser um produto da liberdade, algo de moral. Aquele caráter transitório passa a ser algo de querido e a negatividade que o fundamenta passa a individualidade substancial própria do ser moral. Como estado em que é considerada com seriedade a vaidade dos bens e das coisas temporais e que habitualmente apenas constitui o tema de uma retórica artificial, é, pois, o momento em que a idealidade do ser particular adquire o que lhe é devido e se torna uma realidade. Uma significação superior, que já uma vez formulei (no estudo científico do direito natural), tem pois a guerra: a de que é ela que

assegura a "saúde moral dos povos em sua indiferença perante a fixação das especificações finitas e, tal como os ventos protegem o mar contra a estagnação em que os mergulharia uma indefinida tranqüilidade, assim uma paz eterna faria estagnar os povos". Mais adiante veremos que esta idéia, simplesmente filosófica ou o que se queira, constitui uma justificação da Providência e que as guerras carecem ainda de uma outra justificação.

A idealidade que aparece na guerra como orientada para o exterior num fenômeno contingente e a idealidade pela qual os poderes interiores do Estado são momentos orgânicos de um todo constituem, pois, uma única e mesma idealidade, o que na aparência histórica se vê quando as guerras evitam felizes perturbações internas e consolidam o poder interior do Estado. Os povos que não estão dispostos a suportar ou a que repugna a soberania interior são conquistados por outros, e com tanto menos êxito e honra se esforçarão por conquistar a independência quanto menos capazes se revelarem de chegar a uma primeira organização do poder interior do Estado (morre-lhes a liberdade do medo de morrer). Os Estados que têm a garantia da sua independência, não nas forças armadas, mas em outras considerações – como acontece, por exemplo, com os Estados extremamente reduzidos em relação aos seus vizinhos –, podem existir apesar de uma constituição que nem no interior nem no exterior lhes garante a tranqüilidade. Todos estes fenômenos se explicam por aquela identidade.

325 – Se o sacrifício é, para a individualidade do Estado, o comportamento substancial de todos e é, portanto, um dever universal, pode ser considerado como o lado

da idealidade voltado para a realidade da existência particular e implica, por conseguinte, uma condição particular e uma classe que lhe é consagrada: a classe da coragem.

326 – O objeto das questões entre Estados pode ser um aspecto particular das suas relações. A tais questões se dedica principalmente a classe particular destinada à defesa do Estado. Mas se o Estado como tal, se a sua independência corre um perigo, então é dever de todos os cidadãos ocorrerem à sua defesa. Se o todo assim se levanta em poder e se arranca à vida interior para se voltar para o exterior, então a guerra de defesa transforma-se numa guerra de conquista.

Nota – A força armada do Estado torna-se um exército permanente, e a vocação para a defesa vem a constituir uma classe permanente pela mesma necessidade por que os outros elementos, interesses e profissões particulares constituem uma solidariedade: a classe industrial, comercial ou política. Os raciocínios que saltam de uns motivos para outros perdem-se na comparação das vantagens e dos inconvenientes dos exércitos permanentes; a opinião pronuncia-se então contra eles, pois o conceito do objeto é mais difícil de apreender do que aspectos isolados e exteriores e também porque, na consciência da sociedade civil, os interesses e os fins particulares (as despesas com a manutenção dos exércitos, o aumento dos impostos, etc.) têm mais peso do que a necessidade em si e para si que, para a sociedade civil, não tem mais valor do que um simples meio.

327 – A coragem é uma virtude formal para si. É, efetivamente, o ato supremo em que a liberdade se abs-

trai de todos os seus fins, de todas as suas propriedades, todas as alegrias e toda a vida. No entanto, esta negação em suas modalidades reais exteriores e esta abnegação em sua efetivação não são em si mesmas de natureza espiritual. O motivo pode ser a disposição interior ou qualquer outro e o resultado real pode existir para os outros e não para si.

328 – O valor da coragem como disposição psicológica encontra-se na finalidade absoluta e verdadeira: a soberania do Estado. Como obra de coragem, a realidade desta finalidade consiste na dedicação da realidade que é a pessoa. Esta forma da coragem contém as contradições supremas em toda a sua agudeza: abnegação de si mas como existência da liberdade, a mais alta autonomia da consciência do ser para si, cuja existência está ao mesmo tempo comprometida no mecanismo de uma ordem exterior e do serviço, obediência total e renúncia à opinião própria e ao raciocínio, numa palavra, ausência de sentido próprio e presença intensa e instantânea do espírito e da decisão, o mais hostil comportamento contra os indivíduos ao lado de sentimentos completamente indiferentes e até benfazejos para com eles como indivíduos.

Nota – Arriscar a vida é, sem dúvida, mais do que recear a morte. Mas é também algo de simplesmente negativo, que não tem destino nem valor para si. O que há de positivo, a finalidade e o conteúdo, dá à coragem a sua significação. Os ladrões e os assassinos, que têm por finalidade o crime, os aventureiros, que têm por finalidade o que a sua própria opinião fabrica, também possuem a coragem de arriscar a vida. O

princípio do mundo moderno – o pensamento e o universal – deu à coragem a sua forma superior: com efeito, manifesta-se ela como mecânica, não é o ato de uma pessoa particular mas sim dos membros de um todo. Não se dirige ela, por isso, contra indivíduos mas contra uma totalidade hostil, de modo tal que a coragem pessoal aparece como impessoal. Foi este princípio que inventou as armas de fogo e não é por acaso que a invenção de tais armas transformou a forma puramente pessoal da coragem nesta forma mais abstrata.

329 – Orienta-se o Estado para o exterior, enquanto sujeito individual. Por isso fazem parte do poder do príncipe as suas relações com o exterior, a ele cumpre imediatamente comandar as forças armadas, manter relações com os outros Estados por meio de embaixadores, decidir da guerra e da paz e concluir tratados.

B - O Direito Internacional

330 – O direito internacional resulta das relações entre Estados independentes. O seu conteúdo em si e para si tem a forma do dever ser porque a sua realização depende de vontades soberanas diferentes.

331 – Enquanto Estado, o povo é o Espírito em sua racionalidade substancial e em sua realidade imediata. É pois o poder absoluto sobre a terra. Em relação aos outros Estados, o Estado é, por conseguinte, soberanamente autônomo. Existir como tal para um outro Estado, isto é, ser reconhecido por ele, é a sua primeira e absoluta legitimação. Ao mesmo tempo, porém, esta legitima-

ção é formal, e em reclamar o reconhecimento de um Estado, só porque se é um Estado, há algo de abstrato. Do seu conteúdo, da sua constituição e da sua situação é que depende que seja verdadeiramente um Estado que existe em si e para si, e o reconhecimento que implica a identidade dos dois Estados assenta também na opinião e na vontade do outro.

Assim como o indivíduo sem a relação com outras pessoas não é uma pessoa real (§ 72º), assim o Estado sem a relação com outros Estados não é um indivíduo real (§ 322º). A legitimidade de um Estado e, mais precisamente, na medida em que se volta para o exterior por intermédio do seu príncipe, é, sem dúvida, um assunto puramente interior (nenhum Estado se deve imiscuir na política interna de qualquer outro), mas não deixa esta legitimidade de ser consagrada pelo reconhecimento dos outros Estados. Este reconhecimento, no entanto, exige como garantia que ele reconheça também os Estados que o reconhecem, isto é, que respeite a sua independência e por isso não lhe pode ser indiferente o que se passa na sua vida interior.

Entre os povos nômades e, em geral, entre os povos que se encontram num nível inferior de cultura, põe-se a questão de saber até que ponto poderão ser considerados como Estados. O ponto de vista religioso (como outrora aconteceu com o povo judeu e os povos maometanos) pode provocar uma oposição ainda maior, uma oposição que exclui aquela identidade geral que está ligada ao reconhecimento.

332 – A realidade imediata dos Estados uns em face dos outros divide-se em situações diversas que se regulam pela autônoma boa vontade de ambas as partes e,

em geral, tem pois esse regulamento a natureza formal do contrato. A natureza de tais contratos é, porém, de uma diversidade muito menor do que na sociedade civil, em que os indivíduos reciprocamente dependem uns dos outros em numerosos aspectos. Os Estados independentes são, pelo contrário, totalidades que a si mesmas se satisfazem.

333 – O fundamento do direito dos povos como direito universal que entre os Estados é válido em si e para si e que é diferente o conteúdo particular dos contratos reside no dever de se respeitar os contratos, pois neles se fundam as obrigações dos Estados uns para com os outros. Como, porém, a relação entre eles tem por princípio a sua soberania, daí resulta que se encontram uns perante os outros num estado de natureza e os seus direitos não consistem numa vontade universal constituída num poder que lhes é superior mas obtêm a realidade das suas recíprocas relações na sua vontade particular. Esta condição geral mantém-se no estado de dever-ser e o que realmente se passa é uma sucessão de situações conformes a tais tratados e de abolições desses tratados.

Nota – Não há pretores mas, quando muito, árbitros ou mediadores entre os Estados e da sua vontade dependem as contingentes arbitragens e mediações. A concepção kantiana de uma paz eterna assegurada por uma liga internacional que afastaria todos os conflitos e regularia todas as dificuldades como poder reconhecido por cada Estado, assim impossibilitando a solução que a guerra traz, supõe a adesão dos Estados; teria esta de assentar em motivos morais subjetivos ou religiosos que depen-

deriam sempre da vontade soberana particular, e estaria, portanto, sujeita à contingência.

334 – Quando as vontades particulares não alcançam um comum entendimento, os conflitos entre os Estados só podem ser resolvidos pela guerra. Dada, porém, a vasta extensão, e suas múltiplas relações, em que os desentendimentos podem facilmente aparecer, é impossível determinar quais os que se hão de considerar como uma ruptura manifesta dos tratados e como uma ofensa à honra e à soberania. Com efeito, pode um Estado situar em cada uma das suas unidades individuais o seu infinito valor e a sua honra, e tanto maior é esta suscetibilidade quanto é certo que uma individualidade poderosa é sempre levada, ao fim de um longo repouso, a procurar e criar no exterior uma matéria de atividade.

335 – Para mais, não pode o Estado, ser espiritual que é, limitar-se a considerar apenas a realidade material da ofensa, e como tal vê qualquer ameaça da parte de outro Estado. Assim estabelece, com toda a gama ascendente e descendente das verossimilhanças e imputação de intenções, um novo motivo de desentendimento. .

336 – Porque os Estados, em sua situação recíproca de independência, são como vontades particulares, porque a validade dos tratados assenta nessas vontades, e porque a vontade particular de um todo é, em seu conteúdo, o bem desse todo, é este bem que constitui a lei suprema do seu comportamento para com outrem, tanto mais que, por um lado, a idéia de Estado se caracteriza pela supressão do contraste entre o direito, como liberdade abstrata, e o bem, como conteúdo particular realizado, e, por outro lado, o reconhecimento inicial dos Estados lhe é dado como totalidades concretas.

337 – O bem substancial de um Estado é o seu bem como Estado particular, com seus interesses e sua situação definida, e, também, com as outras circunstâncias particulares que estão ligadas às relações contratuais. Por isso, o comportamento do Governo é um comportamento particular e não o da Providência geral (§ 324º, nota). A finalidade das relações de cada Estado com os outros, bem como o princípio da justiça das guerras e dos tratados, não é, portanto, um pensamento universal (filantrópico), mas a realidade do bem-estar ameaçado em sua definida particularidade.

Nota – Em certo tempo, falou-se muito da oposição entre a moral e a política, e da exigência de a primeira dirigir a segunda. Apenas devemos mostrar que o bem do Estado tem uma legitimidade muito diferente da do bem dos indivíduos e da substância moral, que o Estado adquire imediatamente a sua existência, quer dizer, o seu direito em algo de concreto e não de abstrato. É esta existência concreta, e não as numerosas idéias gerais consideradas como mandamentos morais subjetivos, que o Estado pode erigir em princípio da sua conduta. A crença na chamada injustiça inerente à política, na chamada oposição entre a política e a moral, está fundada em falsas concepções da moralidade subjetiva, da natureza do Estado e da sua situação do ponto de vista moral subjetivo.

338 – Até na guerra como situação de violência e contingência, como situação não-jurídica, subsiste uma

ligação que é a de os Estados mutuamente se reconhecerem como tais. Nesta ligação valem eles um para o outro como existentes em si e para si, de tal modo que a guerra se determina como algo de transitório. Implica ela, portanto, o seguinte caráter concordante com o direito: até na guerra, a possibilidade da paz é preservada; os parlamentares são, por exemplo, respeitados e, em geral, nada é feito contra as instituições internas de cada Estado, contra a vida familiar do tempo de paz nem contra as pessoas privadas.

339 – Aliás, este comportamento recíproco durante a guerra (como quando, por exemplo, se fazem prisioneiros) depende dos costumes das nações, que constituem um interno caráter geral de comportamento e se mantêm em todas as situações.

340 – Nas relações entre si, os Estados comportam-se como particulares. Têm elas, por conseguinte, aquilo que há de mais mutável na particularidade, nas paixões, interesses, finalidades, talentos, virtudes, violências, injustiças e vícios, mas elevado à mais alta potência que possa assumir. Trata-se de um jogo em que o próprio organismo moral, a independência do Estado estão expostos ao acaso. Os princípios do espírito de cada povo ficam essencialmente limitados à causa da particularidade em que possuem a sua objetiva realidade e a consciência de si enquanto indivíduos existentes. Por isso os seus destinos, os seus atos nas recíprocas relações constituem a manifestação fenomênica da dialética destes espíritos enquanto finitos. É em tal dialética que se produz o espírito universal, o espírito do

mundo enquanto ilimitado, e é ele que exerce, ao mesmo tempo, sobre esses espíritos o seu direito (que é o direito supremo) na história do mundo como tribunal do mundo.

C - A História Universal

341 – O elemento de existência do espírito universal – que é intuição e imagem na arte, sentimento e representação na religião, pensamento puro e livre na filosofia – é, na história universal, a realidade espiritual em ato, em toda a sua acepção: interioridade e exterioridade. Constitui a história um tribunal porque, na sua universalidade em si e para si, o particular, os penates, a sociedade civil e o espírito dos povos em sua irisada realidade apenas são como algo da natureza da idéia separada; neste elemento, o movimento do espírito consiste em tornar isso evidente.

342 – Não se pense, porém, que a história universal é o simples juízo da força, quer dizer, da necessidade abstrata e irracional de um destino cego; antes, sendo em si e para si razão, e como o seu ser para si é no espírito um saber, a história é, de acordo com o conceito da sua liberdade, o desenvolvimento necessário dos momentos da razão, da consciência de si e da liberdade do espírito, a interpretação e a realização do espírito universal.

343 – A história do espírito é a sua ação, pois reside inteiramente no que faz e age; é fazer de si mesma, e isso na medida em que é espírito, o objeto da sua consciência, conceber-se a si mesma ao compreender-se. Es-

te conceber-se a si é o seu ser e o seu princípio, mas, ao mesmo tempo, a plenitude de uma concepção é a sua alienação e transição para uma outra. Para se exprimir formalmente, o espírito que de novo concebe esta concepção de si e que regressa à alienação de si (que é o mesmo) constitui o grau na primeira concepção.

Nota – Aqui aparece a questão da perfectibilidade na educação do gênero humano. Os que afirmam tal perfectibilidade surpreenderam algo da natureza do espírito – que é isso de o espírito ter como lei do seu ser e de ser o Γνῶθι βεαυτὸυ – ao conceberem o que ele é como uma forma mais elevada do que aquela que constituía o seu ser. Para os que não aceitam este pensamento, o espírito é uma palavra vã e a história um jogo superficial de paixões e resultados contingentes tratados como simplesmente humanos. Se nas suas expressões mantêm todavia a Providência e os desígnios da Providência, com isso exprimem a crença num governo superior mas segundo uma representação incompleta, pois expressamente apresentam a Providência como incognoscível e inconcebível.

344 – Nesta marcha do espírito, os Estados, os povos e os indivíduos erguem-se singularmente no seu definido princípio particular que se exprime na constituição de cada um e se realiza no desenvolvimento da sua situação histórica; têm eles a consciência deste princípio, no interesse por ele estão absorvidos, mas são ao mesmo tempo instrumentos inconscientes e momentos daquela atividade interior em que desaparecem as formas particulares e o espírito em si e para si prepara o trânsito ao grau imediatamente superior.

345 – A justiça e a virtude, a violência, o vício, o talento, a ação, as grandes e pequenas paixões, o crime e a inocência, o esplendor da vida individual e coletiva, a independência, a felicidade e a desgraça dos Estados e dos indivíduos, é no domínio da consciência real imediata que têm definidos o seu significado e o seu valor, nele encontram o seu juízo e sua justiça, embora incompletos. A história universal está fora destes pontos de vista. Nela adquire um direito absoluto o momento da idéia do espírito universal que é a sua atual expressão; o respectivo povo e as suas ações aí obtêm realização, felicidade e glória.

346 – Porque a história é a encarnação do espírito na forma do evento, da realidade natural imediata, os graus de evolução são dados como princípios naturais imediatos e estes princípios, enquanto naturais, existem como uma pluralidade de termos exteriores de modo a cada povo receber um. É a existência geográfica e antropológica do espírito.

347 – O povo que recebe tal princípio como seu princípio natural fica com a missão de aplicá-lo no decorrer do progresso e na consciência de si do espírito universal que se desenvolve. Tal povo é o povo que, na época correspondente, domina a história universal. Mas só uma vez pode ser o povo dominante (§ 346º), e em face do direito absoluto que lhe cabe como representante do grau atual do desenvolvimento do espírito do mundo, nenhum direito têm os outros povos que, tais como aqueles que já representaram uma época passada, nada são na história universal.

Nota – A evolução particular de um povo histórico contém o desenvolvimento do seu princípio desde o estado embrionário até a sua afloração; aí, chegado à consciência de si objetivamente moral e livre, entra na história universal. Mas aquela evolução contém também o período de decadência, pois deste modo a aparição de um princípio superior nele se manifesta com a simples forma de negação do seu princípio próprio. Assim se anuncia o trânsito do espírito para o novo princípio, o da história universal para um outro povo. Aberto o novo período, o primeiro povo perde o seu interesse absoluto. Em si mesmo adquire e assimila, decerto, o princípio superior, mas não se comporta neste domínio, que já não é o seu, com a anterior vitalidade e frescor imanentes; pode, então, perder a independência, ou pode perdurar e vegetar como um povo particular ou um grupo de povos e transformar-se no acaso variado de tentativas interiores e de combates exteriores.

348 – No termo de todas as ações, e até dos acontecimentos da história, encontram-se indivíduos que, na qualidade de subjetividades, realizam a substância (§ 279º). Para as formas vivas desta ação substancial que lhe são imediatamente idênticas, a ação fica oculta, não é nem fim nem objeto delas. Por isso tais formas não encontram, nem nos seus contemporâneos, nem na opinião pública, nem na posteridade, quem as honre e reconheça. A parte que têm nesta opinião apenas a têm como subjetividade formal e na forma de glória imortal.

349 – Não começa um povo por ser um Estado, e a passagem ao estado político de uma horda, uma família, um clã ou uma multidão constitui em geral a realização

formal da idéia nesse povo. Nesta forma, a substância moral que ele é em si ainda não possui a objetividade que consiste em ter nas leis, como determinações pensadas, uma existência para si e para os outros com universal validade. Enquanto não for reconhecido, a sua independência é apenas formal; não é uma soberania, pois não é objetivamente legal e não possui expressão racional fixa.

Nota – Na concepção corrente, não se dá ao regime patriarcal o nome de constituição, nem a um povo nesse regime o nome de Estado, nem à sua independência o nome de soberania. Antes do início da história real tem-se, por um lado, o vago e desinteressante estado de inocência e, por outro lado, a coragem formal para o combate do seu reconhecimento e da sua vingança (cf. §§ 331º e 57º).

350 – É do direito absoluto da Idéia surgir das disposições legais e das instituições objetivas que provêm do casamento e da agricultura, quer a forma de tal aparecimento seja a de uma legislação, quer a de uma dádiva de Deus ou a de uma violência alheia ao direito. Esse é o direito dos heróis que fundam Estados.

351 – Esta condição é a mesma segundo a qual as nações civilizadas consideram como bárbaras aquelas que ainda não alcançaram o mesmo momento substancial do Estado (os povos que se dedicam à caça consideram assim os povos nômades, como a ambos consideram os povos agricultores, etc.); em sua consciência as reconhecem com um direito desigual e olham a sua independência como algo de formal.

Nota – Nas guerras e rivalidades provenientes de tais situações, há combates que travam pelo reconhecimento de um certo valor civilizacional e isso lhes confere um significado para a história universal.

352 – A verdade e o destino das idéias concretas dos espíritos dos povos residem na idéia concreta que é a universalidade absoluta. Esse é o Espírito do mundo. Em volta do seu trono, os povos são os agentes da sua realização, testemunhas e ornamentos do seu esplendor. Como espírito, é ele o movimento da atividade em que a si mesmo se conhece absolutamente, se liberta da forma da natureza imediata, se reintegra em si mesmo, e, deste modo, os princípios das encarnações desta consciência de si no decurso da sua libertação, que são impérios históricos, são quatro.

353 – Na primeira revelação, enquanto imediata, o princípio do espírito é a forma do espírito substancial como identidade em que a individualidade se perde na sua essência e fica injustificada para si.

O segundo princípio é o saber deste espírito substancial, e deste modo ele é o conteúdo e efetivação positivos e o ser para si enquanto sua forma vivente, a bela individualidade moral objetiva.

O terceiro é o ser para si, o ser consciente que se aprofunda em si até a universalidade abstrata e fica portanto em contradição infinita com a objetividade que o espírito também abandonou.

O princípio da quarta encarnação é esta contradição espiritual que se arruína para receber em si mesma, em sua interioridade, a sua verdade e essência concretas, para

se reconciliar com a objetividade e para, com o espírito assim reintegrado na primeira substancialidade, regressar de uma contradição infinita. O que então produz e conhece é esta verdade como pensamento e como mundo de uma realidade legal.

354 – De acordo com estes princípios, há quatro impérios históricos: o oriental, o grego, o romano e o germânico.

1) O Império do Oriente

355 – O primeiro império é a visão substancial do mundo, visão indiferenciada, proveniente do agrupamento natural patriarcal. Para esta concepção, o governo do mundo é uma teocracia, o chefe é um sacerdote supremo ou um Deus, a constituição e a legislação são a religião, os mandamentos religiosos e morais, ou melhor, os costumes, são leis jurídicas garantidas pelo Estado. Neste conjunto, a personalidade individual desaparece sem direitos, a natureza exterior é imediatamente divina ou um ornamento de Deus e a história da realidade é poesia.

As diferentes funções que na orientação dos costumes, do governo e do Estado se desenvolvem passam a constituir, através de um simples costume que substitui a lei, cerimônias demoradas e complicadas, cheias de conseqüências supersticiosas, sujeitas aos acasos do poder pessoal e da dominação arbitrária. A divisão em classes adquire a rigidez natural das castas. No estado oriental só, pois, é vivo o que está voltado para o exterior; em si mesmo, nada é estável e se alguma coisa há de firme logo

se petrifica. É uma tempestade e uma devastação elementares. A paz interior é a vida privada e a entrega à fraqueza e ao cansaço.

Nota – O momento da espiritualidade ainda substancial, ainda natural na formação do Estado, momento que, como forma, constitui o ponto de partida absoluto na história de cada Estado, foi definido com muita inteligência e muito saber na obra do doutor Stuhr, *Da decadência dos estados de natureza*, Berlim, 1812. Com esse livro ficou aberto o caminho para o estudo racional da constituição e da história em geral. Nele se indica também o princípio da subjetividade e da liberdade consciente na nação germânica; como, porém, o livro termina com a queda dos estados naturais, este princípio não é levado para além do ponto em que aparece, por um lado, como inquieto dinamismo, humana arbitrariedade e princípio de destruição e, por outro lado, como forma particular de sentimento, não se desenvolvendo, pois, até a objetividade da substância consciente de si, até a organização jurídica.

2) O Império Grego

356 – Do anterior herda este aquela unidade substancial do finito e do infinito que só, porém, é para ele uma origem misteriosa, uma reminiscência obscura mergulhada na sombria profundidade das imagens tradicionais. Quando o espírito se diferencia para atingir a espiritualidade individual, este princípio é iluminado pelo saber, torna-se medida e claridade na beleza e na moralidade da liberdade e da alegria. É nesta determinação

que se manifesta o princípio da personalidade individual. Ainda não está ele nas mãos de si mesmo, mas permanece em sua ideal unidade. O conjunto divide-se, por isso, em círculos de povos particulares, cada qual com o seu espírito e, por outro lado, a suprema decisão da vontade não se situa na subjetividade da consciência de si mas num poder que é mais alto e está fora dela (§ 279º); enfim, a particularidade das carências ainda não é admitida na esfera da liberdade mas repudiada para uma casta de escravos.

3) O Império Romano

357 – Dá-se neste império a separação infinita da vida moral objetiva nos dois extremos que são a consciência pessoal privada e a universalidade abstrata. Com o ponto de partida na intuição substancial de uma aristocracia, a oposição contra o princípio da personalidade livre na forma de democracia desenvolve-se, do lado da aristocracia, até a superstição e a afirmação de uma violência fria e cúpida do lado democrático até a corrupção da plebe. A dissolução do conjunto finda na infelicidade universal, na saturnificação da vida moral, com as individualidades dos povos mortas na unidade do Panteão. Todos os indivíduos se reduzem aos limites de pessoas privadas, de iguais que possuem direitos formais, direitos que são assegurados por uma arbitrariedade abstrata levada até a monstruosidade.

4) O Império Germânico

358 – Para se libertar desta perdição de si mesmo, e do seu universo, e do infinito sofrimento que lhe é conseqüente – sofrimento de que o povo israelita foi o suporte –, o espírito, fechado em si mesmo no extremo da sua negatividade absoluta, apreende, numa perturbação que é em si e para si, a positividade infinita da sua vida interior, o princípio da unidade da natureza divina e humana, e na consciência de si e na subjetividade aparece a reconciliação como verdade objetiva e liberdade. O princípio nórdico dos povos germânicos é que tem a missão de tal realizar.

359 – A intrinsecidade do princípio é uma reconciliação e uma solução de toda a oposição que na sensibilidade perduram abstratamente como fé, esperança e caridade. Desenvolve-se este conteúdo para alcançar a realidade em ato e a racionalidade consciente num império temporal que tem por fundamento o coração, a fidelidade e a camaradagem de homens livres e que, nesta subjetividade, é também o império do bravio alvedrio que para si existe e da barbárie dos costumes. Tem perante si um além, um império irreal e mental, com um conteúdo que é, decerto, esta verdade do seu espírito, mas que permanece encerrado na barbárie da representação e que, potência espiritual que é acima do sentimento real, se comporta como um poder temeroso e não livre.

360 – No duro combate destes impérios – separados por diferenças que atingem aqui a sua absoluta oposição e no entanto se encontram radicados na unidade de uma

mesma idéia – o elemento espiritual degradou a existência do seu céu ao nível de uma presença terrestre e de uma laicidade comum na realidade e na representação. Em troca, o elemento temporal elevou a sua existência, para si abstrata, ao pensamento e ao princípio do ser racional, à racionalidade do direito e da lei. Desapareceu a oposição como uma figura mal esboçada; o presente suprimiu a sua barbárie e seu injusto alvedrio bem como a verdade o seu além e a contingência de seu poder; assim se tornou objetiva a reconciliação que, em imagens e em realidade da razão, desenvolve o Estado. Nele, por uma evolução orgânica, adquire a consciência de si a realidade em ato do seu saber e da sua vontade substancial, como na religião encontra o sentimento e a representação daquela verdade que é sua, sua essência ideal, e na ciência obtém o conhecimento livremente concebido dessa verdade como idêntica em suas três manifestações complementares: o Estado, a natureza e o mundo ideal.

Notas do Prefácio do Tradutor à 1ª Edição

1. À filosofia do direito hegeliano Marx dedicou apenas um brevíssimo escrito a que deu o título de "Crítica da Filosofia do Direito de Hegel". O caráter deste escrito está, porém, tão afastado de seu título que o tradutor francês (ed. Molitor) julgou-se obrigado a designá-lo por "Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel".

2. Ainda não conseguimos, infelizmente, ler o livro deste pensador, *Lehrbuch der Rechtsphilosophis*, escrito, como se vê, numa atitude cultural precursora do regresso a Hegel. A crítica que, no texto, a seguir transcrevemos mostra bem como a cultura alemã não teve em conta o hegelianismo desenvolvido na Itália desde o início deste século, e fornece ao mesmo tempo o paradigma das acusações que uns aos outros fazem os doutrinadores que se apresentam como hegelianos: a ignorância cultural, ou filológica, ou filosófica, da obra de Hegel. No caso da crítica no texto citada, trata-se de anular, com um motivo completamente inadequado, um pensamento individualista fundado numa interpretação de Hegel cuja viabilidade mais adiante indicamos. É também significativo que o livro de Karl Larenz onde se registra aquela crítica, livro a muitos títulos notáveis, situando-se embora no signo do neo-hegelianismo, a nenhum dos muitos pensadores de que se ocupa dedica, como a Hegel, tão breve e apressado capítulo.

3. Karl Larenz – *La Filosofia Contemporanea del Derecho y del Estado* – trad. castelhana de E. Galán Guitiérrez e Trujol Serra.

4. Foi precisamente fundando-se no neo-hegelianismo que o prof. Afonso Queiró, transpondo para a antropologia a distinção kantiana de nômeno e fenômeno, fez corresponder ao primeiro as ciên-

cias culturais e ao segundo as ciências naturais e, alargando a distinção ao conceito do Estado, aqui representa o primeiro como o Estado-Civilização e o segundo como o Estado-Cultura.

5. B. Croce – *O que é vivo e o que é morto na filosofia de Hegel* – trad. portuguesa de Vitorino Nemésio – p. 58.

6. B. Croce – *Op. cit.* – p. 187.

7. Giuseppe Maggiore – *Filosofia del Diritto* – traduzione, introduzione e note – p. 25.

Nota do Prefácio

1. Fiquei deveras impressionado por uma carta de J. V. Muller (*Obras*, VII, 56), ao ler o seguinte sobre o estado de Roma em 1803, quando a cidade se encontrava sob o domínio dos franceses: "Interrogado sobre a situação dos estabelecimentos de ensino público, um professor responde: Toleram-nos como bordéis."

Nota do Plano da Obra

1. Estas palavras serão traduzidas, respectivamente, por Moralidade Subjetiva e Moralidade Objetiva, equivalentes literais da tradução francesa e que nos parecem mais adequadas ao pensamento hegeliano do que as da tradução italiana de Maggiore, que lhes dá a correspondência nas palavras "Moralidade" e "Eticidade".

Notas da 1ª, 2ª e 3ª Partes

1. Em alemão: *absicht.*

2. Pascal cita ainda a intercessão de Cristo crucificado em favor dos seus inimigos: "Perdoai-lhes, Senhor, que não sabem o que fazem." Tratar-se-ia de uma súplica supérflua caso a circunstância de não saberem o que faziam implicasse para a ação a qualidade de não ser má e de não carecer, portanto, do perdão. Cita também aquele trecho em que Aristóteles (*Ética a Nicômaco*, III, 2) distingue se o agente é οὐξ ειὸως ou se é ἀγνοῶν. No primeiro caso, o da ignorância, não agiu livremente (a ignorância refere-se às circunstâncias exteriores – § 117º), e a ação não lhe deve ser atribuída. Mas no outro caso Aristóteles diz: "Não sabe o mau o que deve fazer-se ou evitar-se, e é precisamente isso (a ignorância) o que faz os homens injustos e em geral maus. A ignorância na escolha entre o bem e o mal não faz que uma ação seja involuntária (que não deve ser imputada) mas apenas que seja má." Tinha Aristóteles uma visão mais profunda das relações entre o conhecimento e a ação do que aquela que se tornou corrente na banal filosofia que afirma que a ignorância, o entusiasmo e o sentintento constituem os verdadeiros princípios da ação moral.

3. "Que ele esteja completamente convencido, é a última coisa de que duvidarei; mas quantos homens cometem os atos mais repugnantes com uma sincera convicção? Se tal razão pode ser sempre uma desculpa, então não há possibilidade de qualquer juízo racional sobre o mal e o bem, sobre os atos que enobrecem e os que envergonham. O sonho passará a ter os mesmos direitos que a razão ou, antes, a razão deixa de ter direitos, já não merece consideração, a sua voz será um vazio. Bastará não duvidar para se estar na verdade.

Todo eu estremeço perante as conseqüências de tal tolerância, cuja aplicação só trará proveito ao irracional."

Fr. H. Jacobi ao Conde Holmer, Eutin, 4 de agosto de 1800, sobre *A transformação da religião*, por Gr. Stolberg (Berlim, 1802).

4. Não se pode negar que o meu falecido colega Solger adotou a expressão da ironia que Friedrich Schlegel, num período anterior da sua carreira literária, propôs e ergueu a grau supremo da subjetividade que se afirma como suprema. Solger, porém, deu-lhe um sentido mais favorável, afastado de uma tal definição. O que nesta palavra a sua concepção fisiológica sobretudo apreendeu e manteve foi o que nela há de propriamente dialético e de impulso motor das considerações especulativas. Mas não consigo considerar tal expressão como clara nem concordante com os conceitos que ele desenvolveu no seu íntimo e muito substancial trabalho, uma crítica completa das lições de Augusto Schlegel sobre a dramaturgia e a literatura (*Wiener Jahrbuch*, VII, pp. 90 ss.). "A verdadeira ironia" – diz Solger – "parte do ponto de vista que o homem, enquanto vive neste mundo, só neste mundo pode cumprir o seu destino, mesmo no sentido mais alto do termo. Tudo quanto se nos afigura ultrapassar estes fins limitados é vazia imaginação. Para os nossos atos, até o que é soberano só existe numa forma limitada e finita." Corretamente entendido, isto é platônico e muito verdadeiro contra o vão esforço, acima mencionado, do infinito abstrato. Mas que o bem supremo esteja sempre numa forma definida e determinada, como a moralidade objetiva (e esta é essencialmente como realidade e ação), eis o que é muito diferente de dizer que ele seja uma finalidade definida. A determinação, a forma do finito, não tira ao conteúdo, à moralidade objetiva, nada do que ela possua de substancial e infinito. Mais adiante, lê-se: "É precisamente por isso que o supremo Bem é em nós tão negativo como a parte mais alienável de nós mesmos e necessariamente desaparece conosco e a nossa sensibilidade negativa, pois, na verdade, só em Deus ele existe, e no seu declínio até nós revela-se como algo divino em que nós não participaríamos se não houvesse uma presença imediata deste divino que precisamente se manifesta nessa desaparição da nossa realidade. Ora, a atmosfera na qual esse divino ilumina as situações humanas é a ironia trágica." O arbitrário emprego da palavra ironia importa pouco. Mas o que há de obscuro neste pensamento é isso de o que é soberano desaparecer com o nosso nada

e de só na desaparição da nossa realidade Deus se revelar, tal como se lê na página 91: "Vemos os heróis enganarem-se no que há de mais nobre e belo em sua alma e seus sentimentos, não só quanto aos seus sucessos mas também quanto ao seu valor; sim, erguemonos até a queda do melhor." A queda trágica de figuras superiormente morais (pois a queda de puros canalhas ou criminosos que são enaltecidos, como acontece com o herói de uma tragédia moderna, *O crime*, poderá ter algum interesse policial mas nenhum tem para a verdadeira arte, que é do que tratamos aqui) só pode constituir uma elevação e reconciliação consigo mesma quando tais figuras se apresentam, umas perante as outras, opostas como potências morais diferentes mas igualmente justificadas que por desgraça se encontram em conflito; o crime resulta desta oposição a algo de moral. Tal situação revela o direito e a ofensa de cada qual e, no mesmo passo, a verdadeira idéia moral purificada e triunfadora da sua parcialidade, em nós portanto reconciliada. O que desaba não é, pois, o que há em nós de mais nobre, nem é na queda do melhor que nós nos elevamos, mas sim no triunfo da verdade. O verdadeiro interesse e a pura moralidade da tragédia antiga (esta determinação é sujeita a uma nova alteração no drama romântico) é o que mostrei na *Fenomenologia do espírito* (p. 404). Mas, subtraída ao infeliz acidente do conflito e à queda dos indivíduos ligados a essa infelicidade, a idéia moral objetiva é real e está presente no mundo moral objetivo. Conseguir que este bem supremo não se apresente como negativo na sua realidade é o que procura e alcança a existência moral objetiva e real, o Estado e o que a consciência de si nele possui, contempla e conhece e o conhecimento intelectual concebe.

5. Em nota, Hegel acrescenta que cidadão, *der Burger*, tem aqui o sentido da palavra francesa *bourgeois*.

6. É ao mencionado caráter que deve a sua originalidade o livro citado. Poderia o mau humor de Von Haller, considerado em si mesmo, ter alguma coisa de nobre se se escandalizasse perante as falsas teorias a que nos referimos, sobretudo as de Rousseau, e contra as suas tentativas de realização. Ora, o autor lançou-se no contrário disso, que é a ausência total de pensamento, e nem sequer se pode falar de conteúdo quanto ao seu livro. É o ódio mais azedo contra tudo o que seja lei, legislação, direito definido formalmente e legalmente. O ódio à lei e ao direito legalmente definido é o "chiboleth"

por onde o fanatismo, a fraqueza do espírito e a hipocrisia das boas intenções se revelam e mostram infalivelmente aquilo que são, quaisquer que sejam as máscaras com que se disfarçam. Uma originalidade como a do livro de Von Haller é sempre perturbante e vou transcrever algumas passagens para aqueles meus leitores que ainda não o leram.

7. Os *quakers* e os anabatistas devem considerar-se apenas como membros ativos da sociedade civil e, como pessoas privadas, as suas relações com outros são apenas privadas; dada esta situação, tem de se lhes reconhecer o direito de juramento.

Cumprem eles os seus deveres diretos para com o Estado, mas recusando-se a cumprir um dos mais importantes, o de o defender contra os seus inimigos, é-lhes permitido trocá-lo por uma outra prestação. Para com estas seitas, pode-se dizer verdadeiramente que o Estado pratica a tolerância, pois se tais sectários não reconhecem deveres para com ele não podem aspirar ao direito de ser seus membros. Quando no Congresso Americano se discutia a abolição da escravatura dos negros, um deputado das províncias do Sul teve esta pertinente réplica: "Dai-nos os negros e nós vos daremos os *quakers*." É a força de que dispõe que permite ao Estado suportar tais analogias e confiar ao poder dos costumes e na racionalidade interior das instituições para que diminuam e desapareçam as separações sem ter necessidade de afirmar rigorosamente os seus direitos.

Por mais legítima que seja a posição jurídica que se opõe formalmente aos judeus quanto à outorgação de direitos civis, argüindo que eles não se consideram apenas uma simples seita religiosa mas membros de um povo estranho, não há clamor que faça esquecer que, acima de tudo, são homens e que essa não é uma qualidade vã; antes essa qualidade implica que a outorgação dos direitos civis fará nascer o desejo de valer na sociedade como pessoa jurídica, germe infinito que, independentemente de outros motivos, levará à assimilação requerida pelo pensamento e pelos sentimentos.

A separação de que se acusam os judeus conservar-se-á, de outro modo, e tornar-se-ia uma responsabilidade e um opróbrio para o Estado que os tivesse excluído e que, assim, teria desconhecido o seu princípio: a instituição objetiva e o seu poder.

Afirmar esta exclusão, embora julgando que ela está completamente justificada, sempre se verificou ser irrazoável e contrária à conduta dos governos sábios e dignos.

8. "Ao publicar as suas descobertas, Galileu mostrou como elas vinham provar o movimento da Terra. Mas o pensamento de tal movimento foi declarado contrário aos dogmas religiosos por uma congregação de cardeais e Galileu, seu mais ilustre defensor na Itália, citado ao tribunal da Inquisição, foi forçado a retratar-se para escapar a uma rigorosa prisão.

Uma das mais fortes paixões humanas é o amor da verdade no homem gênio. Cada vez mais convencido do movimento da Terra, Galileu meditou longamente decidindo-se a publicar uma nova obra onde desenvolveria as provas. Mas para se defender da perseguição de que já tinha sido vítima, imaginou apresentá-las em forma de diálogos travados entre três interlocutores defendendo um o sistema de Copérnico e, combatendo-o, um peripatético. Percebia-se que toda a vantagem ia para o defensor do sistema, mas não se pronunciando o autor e antes fazendo valer quanto podia as objeções dos partidários de Ptolomeu, esperava Galileu poder gozar a paz e tranqüilidade que merecia pelos seus trabalhos e idade. Mas, com a idade de 70 anos, foi de novo citado pelo tribunal. Fecharam-no numa prisão e exigiram-lhe uma segunda retratação com a ameaça de o punirem como relapso se continuasse a ensinar tal doutrina. A fórmula de abjuração que o forçaram a assinar foi esta: 'Eu, Galileu, com a idade de 70 anos, constituído pessoalmente em justiça, de joelhos e tendo diante dos olhos os Santos Evangelhos que seguro nas minhas mãos, de alma e fé sincera, abjuro, amaldiçôo e repudio o erro, a heresia do movimento da Terra.'

Que espetáculo este de um velho, ilustre por uma longa vida inteiramente consagrada ao estudo da natureza, abjurando de joelhos e contra a sua consciência a verdade que tinha provado em toda a evidência. Aprisionado por tempo ilimitado, por um decreto da Inquisição, foi solto graças às solicitações do grão-duque. Morreu em 1642, e foi deplorado por toda a Europa, que tinha sido iluminada pelos seus trabalhos e se indignara com a sentença de um tribunal odioso que condenou um homem tão sábio." Laplace: *Exposição do Sistema do Mundo.*

9. *Princípios da filosofia do direito*, § 140º.

10. Os dois termos têm, em alemão, a mesma forma: *Stand.*